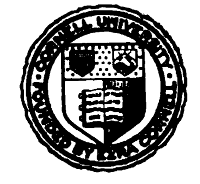
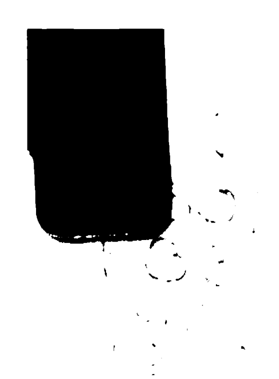

CORNELL UNIVERSITY
FOUNDED BY EZRA CORNELL


CORNELL UNIVERSITY LIBRARY
3 1924 093 223 042




CORNELL UNIVERSITY LIBRARY
3 1924 093 223 042

1920 7. Jhrg.

1. Heft Jan.

FRANZISKANISCHE STUDIEN

Quartalschrift

(Fortsetzung 2. Seite des Umschlags.)

Münster i. W. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Das Programm der Zeitschrift ist die Erforschung des Einflusses, den das Franziskanertum auf das gesamte Geistesleben der Vergangenheit ausgeübt hat, und der äußeren und inneren Geschichte der Stiftungen des hl. Franziskus mit besonderer Berücksichtigung des germanischen Sprachgebietes.

Der Preis der Zeitschrift beträgt jährlich 8 Mk.

Alle die Schriftleitung der Zeitschrift betreffenden Mitteilungen wolle man richten an:

Schriftleitung der Franziskanischen Studien. Bonn, Kreuzberg.

Schriftleiter: Dr. P. Ferdinand Doelle O. F. M.

Das folgende Heft erscheint am 15. April 1920.



FRANZISKANISCHE STUDIEN

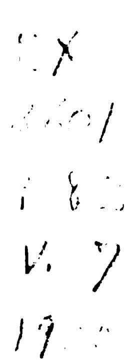
Quartalschrift

Siebter Jahrgang

1920

Münster in Westf.

Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.



Herausgegeben von Mitgliedern des Franziskanerordens.
Schriftleiter: Dr. P. Ferdinand Doelle O. F. M. in Bonn (Kreuzberg).
Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.



Inhaltsverzeichnis

I. Abhandlungen und kleinere Beiträge.



II. Abbildungen.

III. Besprechungen.



Augustinismus und Aristotelismus im Mittelalter.

Ein Beitrag zur Charakteristik der Franziskanerschule

von Johannes Hessen.

Wie die Gebilde der Kunst, so erscheinen dem tiefer dringenden Blick auch die großen Denkgebilde, die philosophischen Systeme, als Ergebnisse eines Lebensprozesses in den Tiefen des menschlichen Geistes. „Wie das große Kunstwerk das ganze Strahlenbündel des Lebens, das zu ihm als zu seinem Gipfel führt, fühlbar macht und damit den ganzen Verdichtungs- und Erhöhungsprozeß des künstlerischen Schaffens gleichsam in uns überträgt, so ist der große philosophische Gedanke das sublimierteste Resultat eines weitausgreifenden Lebens, das uns jener Gedanke nachzuerleben, bis es in ihn selbst mündet, veranlaßt“ [1]).

Während nun die philosophiegeschichtliche Forschung auf die einzelnen Systeme in ihrer abstrakten Form geht, bleibt es einer mehr philosophischen Betrachtungsweise vorbehalten, das geistige Leben, das in den Begriffsgebilden gleichsam zur Kristallisation gelangt ist, ins Auge zu fassen. Erst einer solchen Betrachtungsweise offenbart sich der Genius des Systems, der geistige Typus, der in ihm seinen Ausdruck gefunden hat. Indem sie zu ihm vordringt, gewinnt sie zugleich ein inneres Verhältnis zu dem Denkgebilde, das vielleicht einer fernen Vergangenheit angehört. Die vielfach befremdlich klingenden lehrhaften Formulierungen fallen als vergängliche Hüllen vor dem in die Tiefe dringenden Blick: der betrachtende Philosoph spürt in dem Pulsschlag des innern Lebens, das sich in dem philosophischen System ausgewirkt hat, den Rhythmus der eigenen Geistesbewegung. Sind doch die Systeme der Philosophie aus

1) Georg Simmel, Hauptprobleme der Philosophie[2] (Sammlung Göschen), Leipzig 1911, 5.

der Tiefe des Menschengeistes geboren, der, von gleichen Fragen bewegt, immer wieder gleiche Lösungen versucht hat.

Aus solchen Erwägungen hervorgegangen, will die vorliegende Studie ein tieferes Verständnis der beiden gegensätzlichen Strömungen im christlichen Denken des Mittelalters anbahnen. Indem sie das Recht der philosophiegeschichtlichen Forschungs- und Betrachtungsweise unangetastet läßt, ja ihre Resultate sich aneignet, um festen Boden unter den Füßen zu haben, sucht sie den Gegensatz zwischen Augustinismus und Aristotelismus aus seiner letzten Wurzel zu begreifen. Sie geht auf das, was dem doktrinären Gegensatze zugrunde liegt, auf das Grundmotiv im Streite der beiden Richtungen.

Fassen wir zunächst die geschichtliche Seite ins Auge, und suchen wir ein Bild von dem Werden und dem Kampfe der beiden Strömungen zu gewinnen.

Zu den Geistern der Menschheit, von denen die Hl. Schrift sagt: Fulgebunt quasi stellae in perpetuas aeternitates (Dan. 12, 3), gehört mit an erster Stelle der hl. Augustinus. Nach dem Worte eines modernen Denkers ist er „eine der wenigen Persönlichkeiten, aus denen die Zeiten schöpfen, und an denen sie sich über ewige Aufgaben orientieren, die selbst aber über den Zeiten stehen“ [1]). Er war das leuchtende Gestirn am Himmel des christlichen Denkens, das den Philosophen wie den Theologen der Folgezeit zur Orientierung diente. Die neueren Forschungen auf dem Gebiete der mittelalterlichen Philosophie haben deutlich gezeigt, wie ungeheuer groß der Einfluß Augustins auf die Spekulation der folgenden Jahrhunderte gewesen ist. In der Frühscholastik war er der erste, ja fast der alleinige Lehrer und Führer nicht nur auf theologischem, sondern auch auf philosophischem Gebiete. „Man lebte von seinem Geiste und bewegte sich in seiner einen christlich modifizierten Platonismus darstellenden Denkweise“ [2]).

Bis zum dreizehnten Jahrhundert währte diese Allein-

---

[1]) R. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker[10], Leipzig 1912, 242.

[2]) G. v. Hertling, Wissenschaftliche Richtungen und philosophische Probleme im 13. Jahrh., München 1910, 7. Vgl. auch zum folgenden.



herrschaft Augustins. Schon vor Beginn desselben war eine Flutwelle durch das Geistesleben der europäischen Völker gegangen. Auf allen Gebieten zeigte sich eine gesteigerte Lebensbetätigung. Die stoffliche Unterlage für diesen erhöhten wissenschaftlichen Betrieb gaben die zur Kenntnis des Abendlandes gelangten Schriften des Aristoteles und seiner Kommentatoren ab, dessen Lehrgebäude man jetzt erst in systematischem Zusammenhange kennen lernte. Aus dem Studium des großen Stagiriten entwickelte sich allmählich eine neue Art des Philosophierens, eine neue philosophische Richtung, deren geschulte Denkweise und schulmäßige Konsequenz einen offenbaren Gegensatz zur traditionellen Philosophie, dem Augustinismus, bildeten. Als Träger dieser neuen Bewegung haben Albertus Magnus und sein Schüler Thomas von Aquin zu gelten. Ersterer führte den Aristotelismus im Dominikanerorden ein, wogegen die Franziskanerschule, mit dem hl. Bonaventura an ihrer Spitze, sich zur Lehre Augustins bekannte. Die beiden im ersten Drittel des dreizehnten Jahrhunderts entstandenen Orden wurden somit die Repräsentanten der beiden Richtungen.

Der Kampf zwischen ihnen erreichte seinen Höhepunkt zu Lebzeiten des hl. Thomas von Aquin. Dieser stand im Mittelpunkte des Streites, der um die Mitte des Jahrhunderts an der Pariser Universität entbrannt war. „Er ist der große Neuerer, gegen den die Anhänger des Alten offen und versteckt ihre Pfeile richten“ [1]). Seine eigentliche Zuspitzung erhielt der Gegensatz durch die kirchliche Verurteilung thomistischer Lehrsätze im Jahre 1277. Diese Maßnahme vermochte jedoch die neue Bewegung nicht aufzuhalten. Der christlich modifizierte Aristotelismus drang durch und wurde schließlich zur herrschenden Philosophie, ohne jedoch die entgegengesetzte Richtung zu absorbieren. Der Augustinismus bildete vielmehr auch nach dem Siege der aristotelischen Richtung eine keineswegs unbedeutende Strömung im mittelalterlichen Geistesleben.

Betrachten wir jetzt den Gegensatz der beiden Richtungen, dessen Entwicklung wir kurz skizziert haben, nach seiner inhaltlichen Seite.

[1]) G. v. Hertling 10.

In einem Briefe des Franziskaners John Peckham, eines entschiedenen Anhängers und Verfechters des Augustinismus, heißt es: Quae sit ergo solidior et sanior doctrina vel filiorum s. Francisci, sanctae scilicet memoriae fratris Alexandri ac fratris Bonaventurae et consimilium, qui in suis tractatibus ab omni calumnia alienis sanctis et philosophis innituntur, vel illa novella quasitota contraria, quae quidquid docet Augustinus de regulis aeternis et luce incommutabili, de potentiis animae, de rationibus seminalibus inditis materiae et consimilibus innumeris, destruat pro viribus et enervet, pugnas verborum inferens toti mundo, videant antiqui, in quibus est sapientia, videat et corrigat Deus coeli [1]). Es sind also drei Punkte, in denen nach Peckham die augustinische Lehre von der „novella doctrina" der Aristoteliker abweicht: die Lehre von den ewigen Wahrheitsnormen und dem unwandelbaren Lichte, von den Seelenvermögen und den Samengründen der Dinge. Man wird nicht fehlgehen, wenn man in der erkenntnistheoretischen Abweichung den Hauptdifferenzpunkt zwischen beiden Richtungen erblickt. Nach v. Hertlings Urteil ist dies der Punkt, „an welchem der stärkste Zusammenstoß zwischen dem scholastischen Aristotelismus und dem Augustinismus erfolgen mußte" [2]).

Der Grundgedanke der augustinischen Erkenntnistheorie ist die Zurückführung der obersten Wahrheiten und Ideen des menschlichen Denkens auf Gott. Als „veritas aeterna et incommutabilis" ist Gott der Urgrund der „veritates et rationes aeternae". Diese sind in ihm gleichsam verankert; er ist somit das Fundament, auf dem das ganze Gebäude der menschlichen Erkenntnis ruht. Aber nicht bloß Rechts- und Geltungsgrund, auch Ursache und Wirkgrund der Erkenntnis ist Gott. Er ist die Sonne im Reiche des Geistes, superior illa lux, qua mens humana illustratur (Tract. 15 in Joa.). Das Licht der göttlichen

[1]) Fr. Ehrle, John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jahrh., in: Zeitschrift für kath. Theologie XIII (1889) 186.

[2]) Augustinuszitate bei Thomas von Aquin, in: Sitzungsberichte der philos.-philol. und der histor. Klasse der Kgl. Bayer. Akad. d. Wiss. 1904, München 1905, 563.



Ideen scheint in unsern Geist hinein, sodaß wir darin die Wahrheit erkennen. „Die menschliche Vernunft schaut das Intelligible in der unwandelbaren Wahrheit selbst und fällt mittelst dieses Lichtes ihre Urteile“ (De Gen. ad lit. VIII n. 47). Augustin löst mithin das Erkenntnisproblem in der Weise, daß er eine unmittelbare göttliche Erleuchtung unseres Geistes, ein Schauen der Wahrheiten im Lichte der Urwahrheit annimmt[1]).

Diese augustinische Theorie hat sich die Franziskanerschule restlos angeeignet. Zum Beweise dafür seien hier nur einige Stellen aus den Werken des Hauptführers dieser Richtung, des hl. Bonaventura, angeführt. An der Spitze seiner Erkenntnistheorie steht der echt augustinische Satz: Omne quod cognoscitur certitudinaliter, cognoscitur in luce aeternarum rationum (De scientia Christi, qu. 4). „Da unser Geist selbst veränderlich ist, so kann er die unveränderlich aufleuchtende Wahrheit nur schauen durch ein gewisses völlig unwandelbar strahlendes Licht, das unmöglich eine veränderliche Kreatur sein kann. Er erkennt also die Wahrheit in jenem Lichte, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt.“ (Itinerarium mentis in Deum c. 3, n. 3). „Daß unser Geist, wenn er mit völliger Gewißheit erkennt, irgendwie jene Wahrheitsnormen und ewigen Ideen berühre (attingat), das anzunehmen, fordert von uns unbedingt der Wert der Erkenntnis und die Würde des Erkennenden“ (De scientia Christi, qu. 4). Mit Augustin ist Bonaventura der Ansicht, „daß unser Intellekt mit der ewigen Urwahrheit in unmittelbarer Verbindung stehe“ (Itiner., ib.).

Ganz anders als der große Kirchenvater und seine Anhänger versuchten die Vertreter der aristotelischen Richtung das Erkenntnisproblem zu lösen. In den Spuren ihres hellenischen Meisters wandelnd, suchten sie vor allem der Erfahrung mehr gerecht zu werden, ja sie zur Grundlage aller Erkenntnis zu machen. Nach ihrer Auffassung findet bei der natürlichen Erkenntnis keine Einwirkung von oben, sondern „lediglich ein

[1]) Vgl. meine Schrift: Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus (Beitr. zur Gesch. der Philos. des Mittelalters, hrsg. v. Baeumker, Bd. 19, 2), Münster 1916.



Zug von unten nach oben statt"[1]. Cognitio intellectus nostri tota derivatur a sensu[2], so lautet der erkenntnistheoretische Grundgedanke dieser ganzen Richtung. Hiernach nimmt alle Erkenntnis ihren Ausgang von der Sinneserfahrung. Aus dem Sinnesmaterial werden durch Abstraktion zunächst die allgemeinen Wesensbegriffe der Dinge gewonnen. Auf Grund dieser werden dann durch geeignete Operationen des Denkens die höheren Begriffe und zuletzt der Gottesbegriff gebildet. Das gesamte Wissensgebäude hat demgemäß seine Grundlage in der empirischen Wirklichkeit, und die Rolle, die bei Augustin das Licht der ewigen Wahrheit spielte, wird hier der aktiven Erkenntniskraft unserer Seele, dem intellectus agens zugewiesen, der uns durch seine Abstraktionstätigkeit die Prinzipien der Erkenntnis und damit die Grundlagen aller Wissenschaft liefert. Insofern dieses natürliche Licht unserer Vernunft von Gott erschaffen ist, wird es von Thomas von Aquin, der bemüht ist, jeden Schein des Gegensatzes gegen die gefeierte Autorität des Bischofs von Hippo zu meiden, unter Anwendung augustinischer Ausdrücke als quaedam impressio veritatis primae, participatio, sigillatio (S. Th. I q. 88 a. 3) bezeichnet[3].

Wie wenig sich die augustinische Richtung mit dieser Erkenntnistheorie befreunden konnte, zeigt sich vor allem beim Schüler des hl. Bonaventura, dem Kardinal Matthaeus ab Aquasparta, bei dem „der Augustinismus zur Kampfstellung gegen den Aristotelismus übergegangen ist"[4]. Heftig polemisiert er gegen „quidam philosophantes", womit er Thomas von Aquin und seine aristotelische Richtung meint. Gegen die aristotelisch-thomistische Erkenntnistheorie bemerkt er: Ista positio multum videtur deficere. Nam etsi astruat viam scientiae, omnino destruit viam sapientiae. Von dem lumen in-

[1]) J. A. Endres, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie (Sammlung Kösel), Kempten 1908, 145.

[2]) Thomas Aq., Sup. Boëth. de Trin. q. 1 a. 1.

[3]) Wie wenig diese Deutung dem ursprünglichen Sinne der augustinischen Wendungen gerecht wird, hat v. Hertling in seiner Abhandlung: „Augustinuszitate bei Thomas von Aquin" überzeugend dargetan.

[4]) Fr. Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie II[10] (hrsg. von Baumgartner), Berlin 1915, 448.

tellectus, das uns zur Abstraktion der Wesensbegriffe gegeben ist, heißt es: Sed nec illud lumen est sufficiens, quia defectivum est et opacitati admixtum, nisi subjungatur et *connectatur* illi lumini aeterno, quod est perfecta et sufficiens ratio cognoscendi, et illud *attingat* et quodammodo *contingat* intellectus secundum sui supremum ... Attingit mens lucem illam et rationes ideales et *cernit* quodammodo [1]). Dem erkenntnistheoretischen Standpunkt der aristotelischen Richtung stellt er den programmatischen, echt augustinischen Satz entgegen: Quidquid cognoscitur certudinaliter cognitione intellectuali, *cognoscitur in rationibus aeternis et in luce primae veritatis* (Quaestiones de cognitione, ed. Quaracchi 1883, S. 102).

Nachdem wir Werden und Wesen, Verlauf und Inhalt des Streites zwischen Augustinismus und Aristotelismus kennen gelernt haben, suchen wir nunmehr zur letzten *Wurzel*, zum tiefsten *Quellpunkt* des ganzen Gegensatzes und Kampfes vorzudringen.

Es mag uns zunächst wundernehmen, daß die Erkenntnislehre der christlichen Aristoteliker so heftigen und andauernden Widerstand fand. Bedeutet sie doch vom wissenschaftlichen und kritischen Standpunkt aus gegenüber dem in platonischen und plotinischen Bahnen sich bewegenden Augustinismus „einen zweifellosen Fortschritt“ [2]). Ihr wissenschaftlicher Charakter verhalf ihr denn auch schließlich zum Siege über die mehr mystische und unbestimmte Auffassung des hl. Augustin und seiner Anhänger. „Le caractère vague, imprécis et mystique de certaines spéculations, par exemple dans la théorie de connaissance, les condamnaient à disparaître devant une analyse exacte des choses“ [3]). Allein, gerade der mystische Charakter und der religiöse Untergrund der augustinischen Lehre war es, was ihr eine so mächtige und dauernde Anziehungskraft verlieh.

Nicht mit Unrecht hat man in der tiefreligiösen Denkart

---

[1]) M. *Grabmann*, Die theolog. und philos. Erkenntnislehre des Kardinals Matth. von Aquasparta, Wien 1906, 50 f.

[2]) G. v. *Hertling*, Wissenschaftliche Richtungen und philos. Probleme 19.

[3]) E. *Portalié*, Augustinisme, in: Vacant-Mangenot, Dictionnaire de théol. cath. I, Paris 1913.



Augustins ein Gegenstück zur johanneischen Mystik erblickt. Joannem caelipetam nubivolus Augustinus paribus alis insecutus est, heißt es bei Notker Balbus. Als „aigle des docteurs" bezeichnet darum Bossuet den großen Kirchenvater. Wie ein Adler erhebt sich in der Tat sein großer Geist auf den Flügeln der Spekulation und Mystik empor zu Gott, der „veritas et bonitas incommutabilis". Dieser mächtige Zug seiner liebeglühenden Seele, der Drang nach unmittelbarer Vereinigung mit ihm, dem Urquell alles Lichtes und aller Kraft, ist das innere Leben, das in den Tiefen seines philosophisch-theologischen Systems flutet und sich in den einzelnen Lehren und Theorien gleichsam kristallisiert hat. Die Gottesidee ist in der Tat „der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus" [1]).

Diese religiös-mystische Denkart ist auch der Boden, auf dem die augustinische Theorie von der unmittelbaren Erleuchtung der erkennenden Vernunft durch Gott und dem Schauen der Wahrheit im göttlichen Lichte erwachsen ist und aus dem heraus sie allein verstanden sein will. Liegt ihr doch der echt religiöse Gedanke zugrunde, daß zwischen Gott und dem Menschengeiste ein unmittelbarer Zusammenhang und eine gemeinsame Lebenssphäre besteht. Augustin wird nicht müde, diesen Gedanken immer wieder hervorzuheben. Gott ist uns, so sagt er, näher als die meisten erschaffenen Dinge. Ist doch der Mensch, das Ebenbild Gottes, so geschaffen, ut nulla natura interposita formetur et ideo nihil sit Deo conjunctius (De div. quaest. 83, q. 51). Noli foras ire, so ermahnt er darum, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas (De vera relig. c. 39). „Spät", so klagt er in den Confessiones, „habe ich dich geliebt, o Schönheit, so alt und doch immer neu, spät habe ich dich geliebt. Und siehe, du warst in meinem Innern und ich draußen; und draußen suchte ich dich und stürzte mich in meiner Häßlichkeit auf die schönen Gebilde, die du geschaffen. Du warst bei mir, aber ich nicht bei dir" (X c. 27). „Ich kehrte", so lautet eine andere Stelle, „in mein Inneres ein und

[1]) H. Weinand, Die Gottesidee der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte X 2), Freiburg 1910.



schaute, so blöde auch das Auge meiner Seele noch war, über diesem Auge meiner Seele, über meinem Geiste ein unveränderliches Licht ... Wer die Wahrheit kennt, kennt es, und wer es kennt, kennt die Ewigkeit" (ebd. c. 10). Diese Stellen, die sich leicht vermehren ließen, zeigen, daß nach Augustins Anschauung Gott im Menschengeiste unmittelbar gegenwärtig ist, und daß diese Gegenwart Gottes „auch irgendwie in das unmittelbare Bewußtsein des Geistes" tritt [1]).

An die Stelle dieser religiös-mystischen Unmittelbarkeit Gott gegenüber setzten die Anhänger der aristotelischen Richtung ein indirektes Kausalverhältnis. Ihnen gilt der Menschengeist als ein geschöpfliches Abbild des göttlichen Geistes, das als solches auch in gewissem Sinne, wie Thomas von Aquin sich an der oben angeführten Stelle ausdrückt, an der prima veritas, dem absoluten Geistesleben teilnimmt. Eine unmittelbare Verbindung, ein innerer Kontakt besteht jedoch dieser Auffassung zufolge zwischen Gott und der menschlichen Vernunft nicht. Vielmehr vermag diese sich nur auf dem Umwege über die Geschöpfe, an der Hand des Kausalgesetzes, zum Urgrund alles Seins zu erheben. „Bei den Aristotelikern steht die Denkarbeit des Menschengeistes der materiellen Welt gegenüber wie ein indirekt (auf dem Umwege über den Schöpfungsakt) hervorgebrachtes Nachbild dem Original." Bei den Augustinern dagegen „berührt (attingere, contingere) der Menschengeist im Denkprozeß den göttlichen Geist; es gibt also — dies liegt im Bilde der Berührung — eine höchste Sphäre, wo beide sich nicht mehr wie Subjekt und Objekt, Tätigkeit und Gegenstand gegenüberstehen, sondern unmittelbar eins sind" [2]).

In dieser verschiedenen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Menschengeist liegt die Wurzel des Streites zwischen Augustinismus und Aristotelismus im Mittelalter beschlossen. Es handelte sich im letzten Grunde „um das Recht der mystischen Unmittelbarkeit

[1]) Carl van Endert, Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit, Freiburg 1869, 172, Anm. 2.

[2]) Karl Heim, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, Leipzig 1911, 41 f.



Gott gegenüber, die durch die aristotelische Auflösung dieser Unmittelbarkeit in ein mittelbares Kausalverhältnis gefährdet war"[1]. Daraus erklärt sich der heftige und andauernde Widerstand, den die am Frömmigkeitsideal des großen Kirchenvaters orientierten Vertreter der Franziskanerschule der neuen Richtung entgegensetzten. Hinter den abstrakten Lehrpunkten, um die sich der Streit dreht, stehen tiefere Überzeugungen, religiöse Lebenskräfte. Die aristotelische Erkenntnistheorie empfanden die Anhänger der augustinischen Richtung letzten Endes als einen Angriff auf ihre ganze religiöse Denk- und Empfindungsweise. Sie fühlten sich in ihren heiligsten Überzeugungen getroffen; diese galt es gegenüber der eindringenden Neuerung zu verteidigen.

Es ist keine Übertreibung, wenn ein neuerer Autor von dem Gegensatze zwischen Augustinismus und Aristotelismus sagt, daß hier „zwei entgegengesetzte Welten aufeinanderstoßen, deren Auseinandersetzung vielleicht das Thema der ganzen Geschichte des Denkens bildet"[2]. Es stehen sich hier im Grunde genommen eine intellektualistische und eine mystische Denkart, eine wissenschaftlich und eine religiös gefärbte Weltanschauung gegenüber. „Comme la prédominance du mouvement affectif sur la spéculation rationelle est le caractère essentiel du mysticisme, de même que les disciples de saint Thomas se reconnaissent à un intellectualisme très accentué, ceux d'Augustin ont toujours une teinte prononcée de mysticisme"[3]. Treffend charakterisiert der Dichter der Divina comedia die verschiedene Geistart der einander gegenüberstehenden Richtungen, wenn er von Franz von Assisi und Dominikus, den Stiftern jener Orden, die, wie wir hörten, die Repräsentanten der beiden Richtungen waren, sagt und singt:

L'un fu tutto serafico in ardore,
L'altro per sapienza in terra fue
Di cherubia luce uno splendore (Parad. 11).

Wenn wir soeben von einer intellektualistisch-wissenschaft-

---

[1]) K. Heim, in: Theolog. Literaturzeitung, Jahrg. 38, n. 11.
[2]) K. Heim, Das Gewißheitsproblem 42. [3]) E. Portalié, a. a. O.



lichen und einer mystisch-religiösen Denkart sprachen, so bedarf diese Charakterisierung der beiden gegensätzlichen Richtungen, um nicht einseitig und unzutreffend zu sein, der Ergänzung. Sowenig nämlich die christlichen Aristoteliker jeder Mystik abhold sind — man denke nur an den Doctor Angelicus — ebensowenig sind die Jünger des hl. Augustin Verächter der Wissenschaft, der rationalen Erkenntnis der Wirklichkeit. Wie ihr Meister, so suchen auch sie auf rationalem Wege in das Gebiet des Transzendenten einzudringen. Ja bei ihnen tritt die Bewegung des Denkens von unten nach oben noch stärker hervor als in der augustinischen Philosophie. Ausdrücklich lehrt Bonaventura, daß die Seele, um zu Erkenntnissen zu gelangen, nicht bloß mit den rationes aeternae, sondern zugleich auch mit den von den Sinnesbildern abstrahierten species der Dinge in Berührung treten müsse. Er bezeichnet diese als proprias et distinctas cognoscendi rationis, sine quibus non sufficit sibi ad cognoscendum lumen rationis aeternae (De scientia Chr. q. 4). Ebenso denkt Matthaeus ab Aquasparta, wenn er die Formel aufstellt: nostra cognitio causatur et ab inferiori et a superiori, a rebus exterioribus et etiam rationibus idealibus (Quaestiones de cognitione, S. 95). Darnach verläuft also der menschliche Erkenntnisprozeß in doppelter Richtung: von unten nach oben und von oben nach unten. Durch die Annahme einer von oben anhebenden Denkbewegung, die eine unmittelbare Berührung des menschlichen Geistes mit Gott voraussetzt, unterscheiden sich die Anhänger Augustins von den christlichen Aristotelikern, die zwar die religiös-mystische Unmittelbarkeit Gott gegenüber praktisch pflegten, sie jedoch nicht theoretisch zur Geltung kommen ließen, vielmehr nur eine indirekte Gotteserkenntnis für möglich hielten. —

Der erkenntnistheoretische Streit zwischen Augustinismus und Aristotelismus kann heute als entschieden, und zwar zugunsten der letzteren Richtung, angesehen werden. Die augustinische Theorie von der göttlichen Erleuchtung und dem Schauen der Wahrheit im göttlichen Lichte zählt heute keine Anhänger mehr; sie gilt in der Philosophie allgemein als überwunden. Und doch dürfte der ihr zugrunde liegende Gedanke einer un-

mittelbaren Verbindung und Berührung des Menschengeistes mit Gott, der uns als die Wurzel des doktrinären Gegensatzes der beiden Richtungen erschien, Ewigkeitswert besitzen und zumal in unsern Tagen wertvoll und fruchtbar sein. Diesen seinen Gegenwartswert offenbart er im Lichte der modernen Religionspsychologie. Ihr Gegenstand ist „die religiöse Erfahrung als Summe eigenartiger Bewußtseinstatsachen“ [1]). Mag diese junge Disziplin auch noch ganz in den Anfängen stehen, so hat sie doch schon über das religiöse Phänomen und seine psychologische Genesis und Struktur einiges Licht verbreitet. Was sie vor allem gezeigt hat, das ist die Unmittelbarkeit des religiösen Bewußtseins gegenüber seinem Objekte. „Überall,“ so sagt ein moderner Religionspsychologe, „wo religiöses Leben in Stärke vorhanden ist, stoßen wir auf den Glauben, in unmittelbarer Bewußtseinsberührung mit Gott zu stehen. Das Göttliche hört auf, transzendent zu sein, es rückt in die Sphäre des Immanenten hinein, es wird unmittelbar erfahren, erlebt“ [2]). Die wirklich „religiösen Menschen waren überzeugt, daß etwas vom Göttlichen in ihr Bewußtsein eintritt. Sie glauben nicht bloß an die Existenz Gottes, sondern sie geben an, ihn zu erleben, wenn nicht ganz, so doch etwas von ihm“ [3]). Ein anderer Forscher auf religionspsychologischem Gebiete bezeichnet die religiösen Gefühle als „Realitätsgefühle“. „Wer sie hat, und nur einigermaßen stark hat, der wird sich vermutlich immer gezwungen fühlen, sie als unmittelbares Schauen der Wahrheit anzusehen, als Offenbarungen einer Art von Realität, die kein Gegenbeweis — sollte er auch mit Worten nicht zu widerlegen sein — seinem Glauben rauben kann“ [4]). Die mystischen Erfahrungen sind nach ihm „gewissermaßen Fenstern zu vergleichen, durch die der menschliche Geist in die überempirische Welt hinaus- oder hineinzublicken vermag“ [5]).

[1]) G. Wunderle, Aufgaben und Methoden der modernen Religionspsychologie, Eichstätt 1915, 98.

[2]) K. Oesterreich, Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem, Berlin 1915, 11.

[3]) Ebd. 15 f.

[4]) W. James, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit (übers. von G. Wobbermin) [2], Leipzig 1914, 58 f. [5]) Ebd. 431 f.



Die mitgeteilten Ergebnisse der modernen religionspsychologischen Forschung bedeuten eine offensichtliche, beim letztgenannten Forscher sogar bis in die Ausdrücke hinabreichende Bestätigung der augustinischen Lehre, daß Gott im Menschengeiste in eigentümlicher Weise gegenwärtig ist, und daß diese Immanenz Gottes auch irgendwie in das Bewußtsein hineinragt. Die Wendungen Augustins und seiner Anhänger vom „Schauen", „Innewerden" und „Berühren" der ewigen Wahrheit enthalten also, im Lichte der modernen Religionspsychologie gesehen, eine tiefe Wahrheit: im religiösen Werterlebnis tritt der Mensch in der Tat mit Gott in Kontakt, erlebt und schaut er ihn gewissermaßen [1]). Indem sich so der Kern der augustinischen Theorie der göttlichen Erleuchtung als Ewigkeits- und Gegenwartswert erweist, bestätigt sich uns zugleich die eingangs gemachte Bemerkung, daß die vielfach befremdlich klingenden Lehren vergangener Systeme vor dem in die Tiefe dringenden Blick als vergängliche Hüllen fallen und so der innere Pulsschlag des fremden Systems als der Rhythmus der eigenen Geistesbewegung empfunden wird. Es ist derselbe Gedanke, den v. Hertling ausdrücken will, wenn er sagt, „daß man beim Studium der Scholastik immer wieder auf Gedankengänge stoßen wird, die man nur der geschichtlich bedingten Hülle zu entkleiden braucht, um Ziele zu erkennen, die auch wir heute unserm Nachdenken setzen, und Motive, deren treibende Kraft der Ablauf der Jahrhunderte nicht gemindert hat".

---

[1]) Daß dabei die Möglichkeit einer rationalen Begründung des Daseins Gottes durchaus bestehen bleibt, dafür sei nur an Augustin und den ihm eigentümlichen Gottesbeweis erinnert. Vgl. meine Schrift: Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus, Paderborn 1919.

Duns Skotus und die thomistisch-molinistischen Kontroversen.

Von P. Parthenius Minges O. F. M.

Bekanntlich werden in der katholischen Theologie seit mehr als 300 Jahren zwischen Thomisten und Molinisten heftige Streitigkeiten geführt über die natürliche und übernatürliche Mitwirkung Gottes mit dem freien Willen der vernunftbegabten Geschöpfe, und im Anschlusse daran noch über einige andere Punkte wie über das Vorherwissen Gottes unserer zukünftigen freien Handlungen und die göttliche Vorherbestimmung. Beide Parteien berufen sich auf den hl. Thomas, mitunter, wenn auch bedeutend weniger auf Skotus. Letzterer kommt bei Behandlung dieser Schulfragen überhaupt nicht viel in Betracht. Mitursache war wohl der Umstand, daß die Skotisten selbst hierüber keine einheitliche Lehre vortragen, bald dieser bald jener bald einer vermittelnden Ansicht huldigen, somit ihren Meister verschieden auslegen. Da kann es freilich nicht wundernehmen, daß man sich um Skotus selbst wenig kümmerte und schließlich zu der Meinung kam, er habe unsere Frage oder dasjenige, um was es sich in diesen Kontroversen eigentlich handelt, noch gar nicht oder wenigstens nicht so bestimmt wie die Späteren vor Augen gehabt. So findet es Wilh. Stockums — um wenigstens einen Autor zu nennen — für „selbstverständlich", daß er das Problem in der erst viel später ihm gegebenen Präzisierung nicht gekannt hat [1]). Richtig ist, daß wir bei dem Doctor Subtilis nicht so manche Begriffe, Einteilungen und Unterscheidungen antreffen, die uns in der späteren Theologie begegnen. Vergebens suchen wir nach Ausdrücken wie scientia media, gratia congrua, gratia efficax ab intrinseco oder ab extrinseco, praedeterminatio physica usw. Daraus folgt aber noch nicht, daß das Problem selbst und die grundlegenden Gedanken, worüber die eigentliche Kontroverse geht, ihm noch gänzlich fern lagen. Im folgenden wollen wir nun kurz dar-

[1]) Zum Wiederaufleben skotistischer Studien, in: Theol. Revue XV (Münster i. W. 1916) 203.



legen, daß unser Scholastiker die beiden Systeme dem Wesen nach sehr gut kannte und der Hauptsache nach die nämlichen Gründe pro und contra geltend machte wie Thomisten und Molinisten nach ungefähr drei Jahrhunderten.

A. Beginnen wir mit der Untersuchung, wie nach Skotus *Gott unsere zukünftig freien Handlungen vorauserkennt*. Hier ist sofort so viel gewiß, daß die spätere molinistische Anschauung dem Grundprinzip nach bereits im voraus verworfen, hingegen die sogenannte thomistische im wesentlichen festgehalten wird. Beweisstellen wollen wir der Kürze halber nicht viele beiziehen. Wir wollen nur verweisen auf unsere Schrift: „Der Gottesbegriff des Duns Skotus auf seinen angeblich exzessiven Indeterminismus geprüft.“ Wien 1907. Hier sind speziell zu beachten das 2. Kap. (27 ff.): „Gottes Erkenntnis der notwendigen und kontingenten Wahrheiten“; dann Kap. 7 (143 ff.): „Die Erkenntnis Gottes als Ursache der Dinge.“ Unsere daselbst niedergelegten Gedanken werden vollauf bestätigt und teilweise weitergeführt von Dr. J. *Klein*: „Der Gottesbegriff des Johannes Duns Skotus vor allem nach seiner ethischen Seite betrachtet“. Paderborn 1913, 107 ff. Differenzen zwischen Klein und uns sind nur scheinbar, rühren von der verschiedenen Fragestellung her; unsere Aufgabe war zunächst nur, des Skotus Gottesbegriff gegen den Vorwurf eines exzessiven Indeterminismus zu verteidigen, war also mehr negativ. Positiv und weit eingehender haben wir das Thema behandelt in dem bereits am 7. Januar 1909 von der erzbischöflichen Kurie in Florenz approbierten gedruckten 2. Band unseres bis jetzt noch nicht erschienenen größeren Werkes über die Gesamtlehre des Skotus. Kleins schöne Abhandlung sei auch hier noch einmal von uns bestens empfohlen. Wir wollen für jetzt nur zitieren, was W. *Stockums* diesbezüglich schreibt (203): „Von höchstem Interesse ist die <von Klein> S. 115 besprochene Theorie des Duns bezüglich der berühmt gewordenen Frage, wie Gott mit unfehlbarer Sicherheit die kontingenten Dinge erkennen könne. Selbstverständlich hat er das Problem in der erst viel später ihm gegebenen strengen Präzisierung nicht gekannt, aber nichtsdestoweniger mußte er bei seinem scharfen Denken darauf stoßen, und er hat, von seinen Prinzipien ausgehend, eine Art Lösung gefunden, die man als echt thomistisch ansprechen muß: Gott erkennt auch das Kontingente nur aus seiner eigenen Wesenheit. Es mag nicht ausgeschlossen sein, daß durch ein noch tieferes Eindringen in den skotistischen Gottesbegriff das alte Problem vielleicht eine neue Beleuchtung erfahren würde.“ Eine eingehendere Betrachtung dieses Gottesbegriffes oder gar ein tieferes Eindringen in denselben ist von uns für jetzt nicht beabsichtigt. Dafür wollen wir kurz zeigen, daß Skotus die molinistische Ansicht einschließlich der scientia media sehr



gut kennt und dieselbe kurzweg abweist. Das ist um so mehr angezeigt, da weder Klein noch wir selbst in unsern bisher veröffentlichten Schriften näher darauf eingehen. Mit unserer Frage beschäftigt sich der Doctor Subtilis namentlich auch bei der Erörterung, ob es für die Vorherbestimmung und Reprobation ein Verdienst oder Mißverdienst gibt. Hierbei erwähnt er die Ansicht Heinrichs von Gent, daß der ganze von Gott vorhergesehene gute Gebrauch des freien Willens Ursache der ewigen Auserwählung sein kann, wie andrerseits der Mißbrauch Grund der Verwerfung[1]). Dagegen bemerkt er aber im Hinblick auf seine frühere Darlegung über das göttliche Vorherwissen: „Gott sieht nur deshalb vorher, daß dieser oder jener seinen Willen gut gebrauchen werde, weil er will oder vorherbestimmt, daß derselbe ihn gut gebrauche. Denn wie in der 39. Distinktion gesagt wurde, erfolgt ein sicheres Vorherwissen des zukünftigen Kontingenten aus der Bestimmung des göttlichen Willens"[2]). Wenn deshalb zwei Menschen, die betreffs natürlicher Ausrüstung (in naturalibus) einander gleich sind, dem Willen Gottes vorgestellt werden, so frage ich, warum verordnet er den einen zu gutem Gebrauche des freien Willens, den andern aber nicht? Wie es scheint, kann man dafür keinen andern Grund angeben als den göttlichen Willen. Und das ist die erste Unterscheidung zwischen ihnen, auf welche nach deiner Meinung die Auserwählung oder Verwerfung folgt. Bei der ersten Unterscheidung, die zur Prädestination oder Reprobation gehört, ist also der Wille Gottes der einzige Grund[3]). Zudem gilt dieser Grund nicht bei allen Menschen; er gilt nicht bei den unmündigen Kindern, die bald nach der Taufe oder ohne dieselbe sterben. Allerdings kann man entgegnen, daß Gott voraussieht, dieses Kind würde von seinem Willen guten Gebrauch gemacht haben, wenn es länger gelebt hätte, jenes aber nicht, und deshalb führt er das erste zur Taufe und Seligkeit, das zweite nicht. Diesen Einwand läßt aber Skotus nicht gelten. Denn sonst

---

[1]) Opus Oxon. lib. 1, dist. 41, qu. un. num. 9 (ed. Vivès X, 696 a): „Ita videtur, quod totus bonus usus liberi arbitrii pro omnibus statibus praevisus possit esse ratio electionis aeternae ipsius bene usuri, et ita ex alia parte de malo usu et reprobatione."

[2]) Num. 10, 696 b: „Deus non praevidet istum bene usurum libero arbitrio, nisi quia vult vel praeordinat istum bene usurum eo, quia sicut dictum est d. 39, certa praevisio futurorum contingentium est ex determinatione voluntatis divinae."

[3]) Nr. 10, 696 b: „Si ergo offerantur voluntati divinae duo aequales in naturalibus, quaero, quare istum praeordinat bene usurum libero arbitrio, et illum non? Non est huius, ut videtur, assignare rationem nisi voluntatem divinam. Et haec est prima distinctio inter eos, quam per te sequitur electio vel reprobatio; ergo in prima distinctione pertinente ad praedestinationem et reprobationem sola ratio est divina voluntas."

würde ein Erwachsener, der in der Gnade stirbt, nicht belohnt werden nach den Verdiensten, die er beim Tode hat, sondern nach denjenigen, die er nach der Voraussicht haben würde, wenn er länger gelebt hätte. Das gleiche ist zu sagen von den Engeln, die vorherbestimmt oder nicht vorherbestimmt sind: welchen Gebrauch des freien Willens, sofern die Gnade angeboten wird, sieht Gott bei den ersteren voraus, den er nicht bei den letzteren voraussieht, weshalb er die einen vorherbestimmt, die andern verwirft? (Nr. 10, 696 b). Augenscheinlich kennt also schon Skotus die spätere sogenannte scientia media; er scheint aber an ihr wenig Gefallen zu haben. Das Gesagte soll betreffs des Vorauswissens Gottes genügen. Er fährt nämlich unmittelbar fort (Nr. 11, 697 a): „Anders kann man sagen, daß für die Prädestination auch von seiten des Prädestinierten kein Grund ist, der irgendwie der Prädestination vorherginge“ usw.

B. Hiermit ist schon gesagt, daß Skotus auch betreffs Vorherbestimmung kein Freund des Molinismus ist, weit eher das Gegenteil. Für den Satz, daß betreffs Vorherbestimmung auf seiten des Geschöpfes kein Grund vorliegt, führt er nämlich aus (Nr. 11, 697 a): Wer in der richtigen Ordnung (ordinate) das Endziel und dasjenige, was dazu führt, will, will zuerst das Endziel, bevor er die dazu dienlichen Mittel will, weil er ja wegen des Endzieles das andere will. Weil aber nun in dem ganzen Seligmachungsprozeß die vollendete Seligkeit das letzte Endziel ist, will Gott für die zu beseligende Kreatur zuerst das Endziel und dann gleichsam später das übrige, was dazu hinführt. Aber Gnade, Glauben, Verdienste und guter Gebrauch des freien Willens sind nur zur Erreichung des Endzieles oder der Seligkeit verordnet; deshalb will Gott der Kreatur zuerst die Seligkeit, bevor er etwas von dem andern will, und früher will er für sie ein jedes von dem Genannten als er vorhersieht, daß der Mensch etwas von demselben haben werde. Also wegen keinem von diesen Stücken, das er vorhergesehen hätte, will er ihm die Seligkeit[1]). Auf einem solchen Grundprinzip läßt sich doch wohl nur eine absolute oder thomistische Vorherbestimmungstheorie aufbauen. Für uns war es auch nie zweifelhaft, daß Skotus für seine Person einer solchen huldigt. Vielfach kann man lesen, daß derselbe keine bestimmte Ansicht vorträgt, sondern die Frage unentschieden läßt. Wahr dürfte nur sein, daß er am Ende mit Hinweis auf das unerforschliche Geheimnis und auf die Stelle Rom. 11, 33: O altitudo divitiarum etc. schreibt, es möge

[1]) „Sed gratia, fides, merita et bonus usus liberi arbitrii, omnia ad istum finem sunt ordinata, licet quaedam remotius et quaedam propinquius; ergo primo isti vult Deus beatitudinem quam aliquod istorum, et prius vult ei quodcumque istorum quam praevideat ipsum habiturum quodcumque istorum; igitur propter nullum istorum praevisum vult ei beatitudinem.“



diejenige Ansicht gewählt werden, die mehr gefällt. Er fügt aber sofort hinzu: „sofern man die göttliche Freiheit ohne Ungerechtigkeit wahrt, und alles andere, was betreffs Gott zu wahren ist, da ja Gott frei wählt. Wer aber die andere Ansicht festhalten will, soll auf dasjenige antworten, was gegen dieselbe vorgebracht wurde“[1]). Das ist aber speziell das von uns oben über das göttliche Vorherwissen und ordnungsgemäße Wollen Gottes Vorgelegte. Gott heißt „liberaliter“ eligens; d. h. wie ein vornehmer reicher Herr teilt er Gnaden aus wegen seiner bloßen Güte und Hoheit ohne weitere Rücksicht, allenfalls auch an Unwürdige; er läßt seine Sonne scheinen über Gute und Böse. Hiermit ist doch wohl gesagt, daß Skotus für sich selbst der absoluten Prädestination huldigt, wenn er auch, wie er es ja sonst öfters tut, wegen der Schwierigkeit der Sache eine gewisse Zurückhaltung an den Tag legt oder seine Anschauung niemandem aufnötigen will.

Darum können wir uns hier nicht Klein anschließen, welcher (213 ff.) meint, daß Skotus einer Vermittlungstheorie das Wort redet; derselbe polemisiere zwar für St. Thomas gegen Heinrich von Gent, stelle sich aber doch nicht ganz auf die Seite des ersteren; er nehme eine Mittelstellung ein, d. h. es gebe zwar kein Verdienst für die Prädestination, wohl aber einen Grund für die Reprobation, nämlich das Mißverdienst des Verworfenen, da sonst Gott grausam wäre. Diese Lösung scheint aber eines Skotus unwürdig zu sein, einen Widerspruch mit dem Vorhergehenden und seiner sonstigen Lehre zu enthalten. Gewiß lesen wir (Nr. 11, 697 a): „reprobationis tamen est aliqua causa“; es heißt aber noch weiter: „propter quam ista actio sic terminetur ad istud obiectum et non ad aliud“. Letzteren Zusatz hat Klein in seinem Zitat (214 A. 2) zwar angegeben, aber nicht weiter gewürdigt, obwohl auf ihn sehr viel ankommt. Der Gedanke ist: Die Reprobation hat einen Grund, nämlich das vorhergesehene Mißverdienst, sofern der Verworfene zu etwas Bestimmtem verordnet wird und nicht zu etwas anderm; mit andern Worten: sofern sie sich auf etwas Positives bezieht, eine genau bestimmte Strafe ausdrückt. Kurz, wir haben es mit dem zu tun, was die späteren Thomisten positive Reprobation nennen. Sofern nach diesen Gott zur Höllenstrafe vorherbestimmt, geschieht es nur auf Grund der vorhergesehenen nicht verziehenen schweren Sünde. Sofern aber die Reprobation rein negativ ist, d. h. bloßen Ausschluß von der himmlischen Glückseligkeit bedeutet, gibt es nach den Thomisten keinen andern Grund als den Willen

[1]) Nr. 13, 699 a: „Eligatur quae magis placet, dumtamen salvetur libertas divina sine aliqua iniustitia, et alia quae salvanda sunt circa Deum ut liberaliter eligentem, et qui aliam opinionem tenuerit, respondeat ad ea quae tacta sunt contra eam.“



Gottes. Auf den Himmel hat der Mensch kein Recht; deshalb handelt Gott nicht ungerecht, wenn er ohne weiteres jemanden davon ausschließt, d. h. nicht dazu vorherbestimmt bzw. bei der Vorherbestimmung übergeht, indem er sich rein negativ verhält oder ihn einfach übergeht, ohne weitere Beschlußfassung. Erst in einer späteren Instanz (d. h. logisch, nicht zeitlich später) sieht Gott voraus, daß ein gewisser Mensch, etwa Judas, schwer sündigt und in dieser Sünde stirbt, und auf Grund dieser Voraussehung übt Gott einen positiven Willensakt aus, mit welchem er positiv Judas zur Hölle verdammt oder positiv reprobiert. Diese echt thomistische Lehre findet sich schon bis aufs einzelne bei Skotus, und zwar gerade auch in unserer Quästion (Nr. 11—13, 697 f.). Weil schon Klein diese Stelle der Hauptsache nach vorführt, so wollen wir nur dessen eigene Worte vorführen (217): „Man kann sich darum den Gang der Prädestination und Reprobation in folgenden Momenten klar machen: Im ersten Moment stehen vor Gott Judas und Petrus in ihren natürlichen Anlagen. Da beschließt Gott, dem Petrus die Glorie zu geben. Dagegen über Judas schwebt der göttliche Wille in furchtbarem Schweigen: Gott will ihm nichts Böses und nichts Gutes. Im zweiten Moment sieht Gott, wie beide Personen in Sünden fallen; er weiß es sicher, weil er mitwirken wird. Im dritten Moment will Gott Petrus und Judas wegen ihrer Sünden verdammen. Dies ist der erste positive Willensakt über Judas. Er ist ganz gleich dem Akte über Petrus im selben Moment. Allein weil Gott im ersten Moment dem Petrus die Glorie verordnete, wird Petrus wieder durch Gottes Gnade von seinen Sünden befreit. Dagegen, weil Judas im ersten Moment nichts zugesprochen wurde, bleibt er bis zum Ende in seiner Schuld und wird so mit Recht als Sohn des Verderbens ewig verworfen“ [1]). Kann der extremste Thomist präziser und schärfer seine absolute negative Reprobation vortragen, als es hier bereits Skotus tut? Zugleich sehen wir, daß derselbe auch betreffs der Verwerfung sich sehr konsequent bleibt und die absolute Prädestination

[1]) Es ist angezeigt, den lateinischen Text beizufügen, zumal es Klein nur teilweise tut. Nr. 12, 698 a: „Dici potest, quod in isto primo instanti nihil vult Judae, sed tantum est ibi negatio volitionis gloriae. Et similiter quasi in secundo instanti naturae, quando vult Petro gratiam, adhuc nullus actus positivus voluntatis divinae est circa Judam, sed tantum negativus. In tertio instanti, quando vult permittere Petrum esse de massa perditionis sive dignum perditione, et hoc sive propter peccatum originale sive actuale, tunc vult permittere Judam simili modo esse filium perditionis; et hic est primus actus positivus, uniformis quidem circa Petrum et Judam. Sed ex isto actu est illud verum: Judas erit finaliter peccator, positis illis negationibus, scilicet quod non vult sibi dare gratiam nec gloriam. In quarto instanti offertur Judas ut peccator finaliter voluntati divinae, et tunc ipse vult juste punire et reprobare Judam.“

ante praevisa merita vel demerita zum mindesten ebenso folgerichtig und ausgeprägt vorträgt als der hl. Thomas. Klein legt somit irrtümlich dem Doctor Subtilis eine Vermittlungstheorie bei; sein Fehler besteht darin, daß er die bei ihm wenigstens sachlich vorhandene Unterscheidung zwischen positiver und negativer Reprobation übersah. Höchstens kann man behaupten, daß unser Scholastiker zuletzt freie Wahl zwischen beiden Theorien läßt. Man soll aber nicht vergessen, was er sofort hinzufügt; namentlich soll man auch die übrigen sehr zahlreichen hierher gehörenden Stellen nicht übersehen. Skotus kommt nämlich anderswo sehr oft auf die Vorherbestimmung zu sprechen und trägt überall eine sehr schroffe absolute Theorie vor, ohne die andere auch nur als probabel hinzustellen. All diese Stellen sind zudem noch **supralapsarisch**, d. h. sie nehmen gar keine Rücksicht auf den Sündenfall Adams; Gott hat von Ewigkeit her ohne alles Weitere einfach die einen zur ewigen Glorie bestimmt, die andern nicht; zur Höllenstrafe werden letztere positiv allerdings erst im Hinblick auf ihre Mißverdienste bestimmt. Der Kürze halber wollen wir kein weiteres Zitat anführen, sondern nur auf zwei unserer Schriften verweisen, wo wir einige diesbezüglichen Stellen aufgenommen haben, aber noch lange nicht alle[1]).

C. **Die natürliche und übernatürliche Mitwirkung Gottes mit unserm freien Willen.** Hier sei bemerkt, daß Skotus ex professo und sehr ausführlich handelt über die Beziehung zwischen habitueller Gnade und freiem Willen, genügend auch über die natürliche Mitwirkung, nämlich bei der Frage, ob und wie Gott zum sündhaften Akt mitwirkt, weniger aber über die übernatürliche Mitwirkung zu einfachhin heilsamen Akten, d. h. zu solchen übernatürlichen Akten, die nicht mit der heiligmachenden, sondern nur mit der aktuellen Gnade gesetzt werden, und deswegen nicht verdienstlich sind. Selten nämlich spricht er von der aktuellen Gnade, für die er mitunter das Wort gratia gratis data gebraucht wie auch andere Scholastiker. Zum besseren Verständnis sei folgendes vorausgeschickt.

a. Unter allen Momenten oder Erfordernissen, die zur Hervorbringung einer totalen Wirkung erforderlich sind, ist nur eines, welches causa efficiens, **causa totalis**, **causa immediata** heißt; es ist die causa efficiens *κ. ε.*, da es von ihr in letzter Linie entscheidend abhängt, ob die Wirkung erfolgt oder nicht. „Dasjenige ist die totale

---

[1]) „Compendium Theologiae Dogmat. Specialis." Pars prior. Monachii 1901, 249 *s* — „Die Gnadenlehre des Duns Skotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus geprüft." Münster i. W. 1906, 31—44. Schon daselbst (36) erklärten wir, daß Skotus einer absoluten Prädestinationslehre huldigt, und daß die späteren Anhänger derselben kaum ein wesentliches Moment angeführt haben, das nicht bereits Skotus bespricht und geltend macht.

Ursache, welches vollständig die Wirkung herbeiführt, sofern, was allerdings unmöglich ist, allès andere (jede andere Bedingung) wegfallen würde“ [1]). Das gilt speziell vom freien Willen. Der Wille ist und bleibt nach seinem Wesen frei. Er kann aber nicht frei sein und frei bleiben, wenn er nicht selbst in letzter Linie das Bestimmende ist oder dasjenige, was den Ausschlag gibt, ob er will oder nicht, ob er sich so oder anders entscheidet. Objekt, vorhergehende Erkenntnis, Gnade, Habitus usw. mögen zur Hervorbringung eines bestimmten Aktes oder zu einer bestimmten Willensentscheidung noch so notwendig sein und noch so sehr mitwirken: sie können den Willen trotzdem nicht eigentlich nötigen oder zur Entscheidung bringen, sondern der Wille selbst gibt den Ausschlag oder die Entscheidung und zwar frei, weil sonst Tugend und Laster, Verdienst und Mißverdienst, gerechte Belohnung und Bestrafung unmöglich wären. Insofern ist auch beim übernatürlichen Akte der Wille die eigentliche causa efficiens, die unmittelbare und totale Ursache des Wollens oder doch wenigstens die causa partialis primaria.

b. Ähnliches gilt vom übernatürlichen Habitus, speziell vom eingegossenen Habitus der Liebe betreffs seines Einflusses auf den freien Willen. Der Habitus, auch der übernatürlich verliehene, ist und bleibt seinem Wesen nach ein Habitus und wirkt wie ein anderer Habitus, d. h. er wirkt sozusagen wie eine Gewohnheit, nicht frei, sondern naturgemäß, auf natürliche Art, wie irgend ein physisches Agens, etwa wie ein schweres Gewicht auf einen Körper. Wie es scheint, kann man deshalb nie und nimmer zugeben, daß er die eigentliche oder unmittelbare Ursache eines verdienstlichen Aktes ist, sofern man diesen Akt in seiner Substanz oder als Ganzes betrachtet oder als Akt überhaupt. Hier kann er nicht einmal als causa partialis primaria angesehen werden; denn sonst wäre der Akt nicht mehr frei. Somit kann dieser Habitus nur als sekundäre Teilursache gelten. Ja vielleicht nicht einmal als solche Teilursache, sondern sozusagen nur als geneigt machende Form, d. h. nicht als eigentliches aktives Prinzip, sondern gleichsam nur als ein schweres Gewicht, das den Willen zum Wollen geneigt macht. Aber ein und derselbe Akt muß auch als verdienstlich, als Verdienst angesehen werden, und insofern er ein solcher ist, kann nur der Habitus, d. h. die eingegossene inhärierende Liebe (charitas ist bei Skotus real identisch mit heiligmachender Gnade) die primäre Teilursache sein, der Wille hingegen nur die sekundäre. In einem konkreten Akt sind also zwei Momente zu unterscheiden, nämlich der Akt als solcher oder als freier Akt, und der Akt als Verdienst.

---

[1]) Oxon. lib. 2, dist. 37, qu. 2, num. 4 (XIII 370): „Illud est totalis causa alicuius, quod si esset, omni alio per impossibile circumscripto, perfecte causaret illud.“



Zu beiden Momenten wirken sowohl der Wille als der Habitus mit; sie bilden zusammen die eine causa totalis. Aber zur Konstituierung des Aktes als Akt ist der Wille die primäre Ursache, dagegen zur Konstituierung des Aktes als Verdienst ist es der Habitus.

c. Ähnlich verhält es sich beim übernatürlichen Konkurs zu den einfachhin heilsamen Akten und bei der rein natürlichen Mitwirkung. Hier scheint Skotus nach einigen Stellen Molinist zu sein, er kennt aber auch ganz gut die sogenannte thomistische Ansicht oder wenigstens eine ähnliche, verwirft sie aber nicht, sondern billigt sie sehr und scheint sie der andern vorzuziehen. Diese Sätze sind nun kurz zu beweisen.

I. Der Habitus der Liebe und der freie Wille.

1. Zuerst wollen wir sehen, wie sich der Habitus ganz allgemein genommen zum freien Willen verhält. Bei einem Akt, der hervorgeht aus dem Habitus und der Willenspotenz, scheint der Wille die primäre Teilursache zu sein und der Habitus die sekundäre, vielleicht sogar nur ein geneigt machendes Gewicht, nicht ein eigentliches aktives Prinzip. Dies zeigt Skotus in einer eigenen Quästion, ob der Habitus aktives Prinzip des Aktes sei[1]). Er legt hier mehrere Meinungen vor, zuerst die des Heinrich von Gent, welcher gelehrt zu haben scheint, der Habitus bewirkt nur, daß die Potenz mit Lust, leicht und schnell wirkt, das eigentliche Prinzip bleibe aber die Potenz. Beim verdienstlichen Akt dagegen ist der Wille in keiner Weise aktives Prinzip, sondern nur der Habitus der Liebe, der Wille sei rein passiv und rezeptiv. Diese Ansicht verwirft Skotus (num. 4, 43 sq.). Ebenso eine zweite, nach welcher sich die eingegossene Tugend von der erworbenen nur intensiv unterscheidet. Nach der dritten Anschauung ist der Habitus aktives Prinzip, nämlich aktive Teilursache, die mit der Potenz als der andern Teilursache den Akt setzt. Dabei ist wohl die Potenz, also der Wille, die primäre Teilursache, der Habitus nur die sekundäre; denn der Habitus kann für sich allein ohne Potenz gar nicht wirken, wohl aber vermag dies die Potenz für sich allein, wenn auch nicht so intensiv wie mit dem Habitus (nr. 8 sq., 48 sq.). Gegen diese dritte Meinung werden nun manche Einwände erhoben; sie wird aber dann doch als probabel bezeichnet, aber ebenso auch eine vierte, gemäß welcher der Habitus überhaupt kein aktives Prinzip ist, sondern nur eine Form, die den Willen zur Aufnahme einer weiteren Form geneigt macht (num. 13, 52).

2. Das gleiche gilt von der Beziehung der habituellen Gnade zum freien Willen. Hier scheint aber die Gnade, entsprechend dem dritten Wege, aktives Prinzip der Substanz des Aktes zu sein, wenn auch nur partiales. Denn sonst könnte der bloße Wille ohne den

[1]) Oxon. lib. 1, dist. 17, qu. 2 (X 41 sqq.).



Habitus der Gnade den intensivsten Akt der Liebe Gottes setzen sowohl im Himmel als auf Erden. Zudem verhält sich nach Augustin die Gnade zum freien Willen wie der Reiter zum Pferd; der Reiter lenkt aber das Pferd, wie er will (qu. 3, num. 23, 82 sq.).

3. Beim verdienstlichen Akt ist der Wille die prinzipale Ursache, nicht die Gnade; insofern hingegen derselbe Akt verdienstlich ist, darf nicht der Wille, sondern die Gnade als die Hauptursache bezeichnet werden. Gnade und Wille bilden zwar zusammen nur eine totale Ursache, aber sofern der Akt ist, kann nur der Wille die prinzipale Ursache sein. Wäre der Habitus die primäre Ursache, so wäre er auch stärker als der ihm unterstehende Wille; zudem wirkt er naturnotwendig wie ein physisches Agens; somit würde er die Willensfreiheit aufheben, und der sich im Stande der Gnade befindliche Mensch könnte nicht mehr sündigen[1]).

4. Das Resultat lautet nun: „Der Wille wirkt etwas und die Gnade wirkt etwas, aber nicht so, als ob der Habitus aus sich den Grad (d. h. die Übernatürlichkeit und Verdienstlichkeit) verursacht, der Wille aber den Akt, und dann der Akt wartet, bis der Grad dazu verliehen wird, sondern beide bilden zugleich die eine totale Ursache; in bezug auf Lohn erteilt jedoch die Liebe mehr“[2]). Denn „eine einfache Tätigkeit kann von vielen aktiven Prinzipien herkommen, von denen ein jedes in seiner Ordnung des Verursachens an sich eins (unum per se) ist. So sind der Wille und die Liebe Ursache in verschiedener Hinsicht, der Wille als causa principalis und die Liebe als causa secundaria, und so wird aus ihnen eins, wenn auch nur ein unum per accidens“[3]).

II. Mitwirkung Gottes mit unserm freien Willen vermittels der aktuellen Gnade vor der Rechtfertigung. — Was hierüber Skotus lehrt, ist ziemlich schwierig für das Verständnis, verlangt eingehende Untersuchung und Vergleichung mancher Stellen. Deshalb kann hier in unserm kurzen Artikel nicht näher darauf eingegangen werden. Darum wollen wir nur auf eine frühere Arbeit verweisen, in der wir das Wichtigste zusammengestellt und besprochen haben; es soll nur das Resultat des Ganzen verkürzt aufgenommen werden[4]). „Skotus kennt sehr gut die übernatürliche Mitwirkung Gottes bei der Disposition auf die Rechtfertigung — er verwirft nur die Ansicht, daß Gott allein ohne alles Mitwirken des Menschen den in der Reue und Disposition bestehenden bonus motus gibt.“ „Statt der Disposition, die in dem nur von Gott allein herrührenden primus

1) Report. Paris. lib. 2, dist. 29, qu. 1, num. 6 (XXIII 144).

2) Rep. num. 8, 145.

3) Rep. num. 10, 146.

4) Die Gnadenlehre des Duns Skotus usw. 27 ff.



motus bonus besteht, verlangt er eine Disposition, welche die Natur oder der Mensch aus sich selbst mit Hilfe der influentia generalis zustande bringen kann." „Die influentia generalis ist kaum etwas anderes als die im Kontexte genannte gratia gratis data, die gewöhnliche, allen Menschen zur Verfügung stehende genügende aktuelle Gnade; sie ist die gratia sufficiens nach heutiger Ausdrucksweise. Skotus nennt sie nur deshalb influentia generalis, weil sie nach dem Zusammenhange im Gegensatze steht zu einer speziellen Gnade, d. h. zu dem nur von Gott herkommenden primus motus bonus, der etwas Außergewöhnliches, über die jetzige Gnaden- und Weltordnung Hinausgehendes ist." „Wenn Skotus bemerkt, daß der primus motus effektiv vom freien Willen herkommt, will er durchaus nicht sagen, daß der Wille den Anstoß zur Bekehrung gibt, nicht aber die Gnade. Dieser vom Willen bewirkte primus motus hat als Gegensatz nicht die aktuelle Gnade, die gratia praeveniens, sondern die heiligmachende Gnade oder eingegossene Liebe. — Der primus motus rührt nur insofern effektiv vom freien Willen her, als die zuvorkommende Gnade den freien Willen nicht zwingt, den primus motus, d. h. einen Akt der Attrition zu setzen. Der Wille gibt den Ausschlag, ob die Anregung der Gnade in actu secundo ihren Zweck erreicht oder nicht. Insofern ist der Wille und nur der Wille allein die causa efficiens, die effektive Ursache des bonus motus. Es handelt sich hier nicht darum, ob der Mensch die gratia praeveniens nötig hat, sondern um die Art und Weise, wie der Wille mit ihr wirkt; kurz, es handelt sich um die sogenannte thomistisch-molinistische Kontroverse."

III. Über die natürliche Mitwirkung Gottes mit dem freien Willen handelt Skotus bei der Untersuchung, ob die Sünde von Gott herkommen kann[1]).

1. Hier lautet die zweite Frage: „utrum voluntas creata sit totalis causa et immediata sui velle, ita quod Deus respectu illius non habeat aliquam efficaciam immediatam, sed mediatam" (368 sqq.). Es wird sofort eine Antwort gegeben (num. 1, 368): Man kann sagen, daß der Wille die totale und unmittelbare Ursache seines Wollens ist. Denn sonst wäre er nicht mehr frei, könnte nicht kontingent wirken, auch nicht mehr sündigen, keine andere Handlung vornehmen, als er wirklich vornimmt. Dasselbe ergibt sich auch aus dem Vergleich mit den übrigen geschaffenen Ursachen. Diese Gründe werden nun näher entwickelt. Unter anderm heißt es (num. 4, 37): „Wenn irgend eine geschaffene Ursache betreffs ihrer Wirkung die totale ist, so gilt das am allermeisten von dem Willen, weil er die höchste unter allen aktiven Ursachen ist." Es wird dann die schon oben angegebene Definition vorgelegt: „Illud est totalis causa alicuius, quod si esset, omni alio per

[1]) Oxon. lib. 2, dist. 37, qu. 1 u. 2 (XIII 351 sqq., 368 sqq.).



impossibile circumscripto, perfecte causaret illud." Daraus erhellt: Wenn Skotus sagt, der Wille sei die totale und unmittelbare Ursache des Wollens, Gott aber nur die mittelbare, so will er keineswegs lehren, daß Gott selbst nicht direkt mit dem Willen wirke, sondern nur indirekt, nämlich dadurch, daß er den Willen erschafft und im Dasein erhält. Er will vielmehr nur ausdrücken, daß der Wille sich nicht rein passiv verhalte, nicht von Gott determiniert werde, sondern in letzter Hinsicht sich selbst so oder anders entscheide. Das ergibt sich aus der Parallelstelle im kleineren Sentenzenkommentar, wo es heißt[1]), daß Gott es dem Willen überlassen habe zu wählen, was ihm gefällt, daß somit, wie es scheint, der Wille die totale und unmittelbare Ursache ist, daß aber Gott den Willen erhält und mittels der influentia generalis zu jedem Akte, den der Wille wählt, mitwirkt[2]).

2. Zudem findet diese Lösung gar nicht den Beifall unsers Scholastikers. Er macht dagegen zwei Einwürfe geltend (num. 8, 373): Gott scheint dann nicht mehr das zukünftig Kontingente vorauszuwissen; dasselbe weiß er ja nur deshalb mit Gewißheit, weil es sein unveränderlicher und unverhinderlicher Wille so bestimmt. Deshalb kann nicht der Wille des Menschen den Ausschlag geben. Ferner widerspricht sie, wie es scheint, der göttlichen Allmacht; alles was Gott will, das geschieht; dies scheint aber nicht mehr der Fall zu sein, wenn bei unserm Willen selbst die Entscheidung liegt. Aus diesen beiden Gründen will deshalb Skotus an der genannten Lösung nicht festhalten[3]). Er fährt nun fort zu untersuchen, wie die Sünde vom geschaffenen Willen herkommen kann. Dies interessiert uns hier nicht weiter.

3. Ähnliches lesen wir an andern Stellen. Auch hier wird zuerst die Ansicht vorgetragen, daß der Wille selbst die totale und unmittelbare Ursache des Aktes ist. Es wird aber auch sofort bemerkt, die gegenteilige Anschauung, nach welcher nicht der Wille, sondern Gott die unmittelbare Ursache ist, beruhe auf stärkeren Gründen, denn sonst würde Gott nicht die Zukunft voraussehen; auch wäre er nicht mehr allwissend, wie näherhin ausgeführt wird[4]). — Auf unsere Frage

---

[1]) Report. lib. 2, dist. 37, qu. 2, num. 3 (XXIII 192).

[2]) „Igitur videtur quod voluntas sit tota causa immediata, Deus tamen conservat voluntatem et coagit per influentiam generalem cuicumque actui, quem voluntas eligit."

[3]) Num. 9, 374 sq: „Propter igitur istas duas rationes, de omnipotentia et omniscientia Dei, non tenendo istam viam, restat inquirere, qualiter peccatum possit esse a voluntate creata."

[4]) Report. lib. 2, dist. 37, qu. 2, num. 5 (XXIII 193): „Tamen alia via videtur concludi per rationes firmiores, quia nisi Deus esset immediata causa volitionis, sequeretur, quod Deus non esset praescius futurorum, nec etiam omnipotens" etc.



kommt Skotus auch zu sprechen bei der Untersuchung, ob in Christus zwei Willen waren. Daselbst führt er ebenfalls die beiden genannten Meinungen an und zwar mit Verweisung auf die oben zitierte Quästion aus dem zweiten Buch[1]). Nach Erwähnung und Anwendung der angegebenen ersten Ansicht fährt er fort: „Wenn man aber festhält, daß der Wille unmittelbar seine Tätigkeit verursacht und nichtsdestoweniger auch Gott unmittelbar mit dem Willen den Akt bewirkt, — dann sage ich, daß der Wille in Christus so frei den Akt setzt und über ihn Herr ist als mein Wille über den seinigen, weil Gott nicht zu seiner Tätigkeit mitwirkt, wenn nicht der Wille selbst frei handelt und sich selbst zum Handeln bestimmt. Und dann wirkt Gott mit ihm, obgleich nicht bei ihm die erste Freiheit und Macht ist, sondern im Willen Gottes, der keine andere Ursache hat, die mit ihm wirkt. Jedoch ist auf seiten des Willens so große Freiheit und Macht, als bei einem Geschöpfe sein kann“[2]). Unsere Stelle scheint am besten von allen die Meinung des Autors wiederzugeben: Sowohl der freie Wille des Menschen als auch Gott wirkt in seiner Weise unmittelbar den ganzen Akt, wobei aber die Hauptwirkung auf seiten Gottes liegt (prima libertas et dominium), der Mensch zugleich soviel leistet, wie er als Geschöpf überhaupt vermag. Diese Ansicht steht der thomistischen doch wohl weit näher als der molinistischen.

4. Mit unserer Frage hängt auch zusammen die Erkennbarkeit der göttlichen Allmacht und Vorsehung. Bekanntlich lehrt Skotus, durch die bloße Vernunft sei nur erkennbar, daß Gott eine unendliche Macht zukomme, nicht aber auch, daß er allmächtig sei; letzteres sei bloß durch den Glauben gewiß. Wie dies zu verstehen ist, haben wir schon früher gezeigt. Darum soll hier nur kurz darauf verwiesen werden. Wir haben dargelegt, daß es ihm gar nicht darum zu tun ist, die Allmacht Gottes bzw. deren Erkennbarkeit zu schmälern, sondern nur darum, die Selbsttätigkeit der Geschöpfe, speziell die Freiheit des Willens und somit auch die Möglichkeit der Sünde, aufrecht zu erhalten. Diese glaubt er gefährdet durch die Behauptung, daß Gott alles allein unmittelbar selbst tun könne, auch das Unvollkommene, das von uns frei Gesetzte, sogar zu unsern

---

[1]) Oxon. lib. 3, dist. 17, num. 4 sq. (XIV 654 sq.).

[2]) Num. 5, 655: „Si autem teneatur, quod voluntas immediate causet operationem suam, et nihilominus etiam Deus causet immediate cum voluntate, sicut immediate causat esse voluntatis — tunc dico quod voluntas in Christo ita libere elicit et dominatur actui suo sicut voluntas mea suo, quia Deus non operatur ad operationem illam, nisi voluntate libere agente et determinante se ad operandum, et tunc Deus operatur cum ea, licet tamen illic non sit prima libertas et dominium, sed in voluntate Dei, quae non habet causam aliam operantem cum ea ad actum suum; sed tamen est ibi tanta, quanta potest esse in creatura.“



Sünden in gewissem Sinn mitwirken könne und müsse. Diese schweren Einwände gegen die Allmacht Gottes im allerstrengsten Sinne kann nach seiner Anschauung die bloße menschliche Vernunft nicht lösen; deshalb meint er, daß die Allmacht in diesem Sinne nur durch die Offenbarung und den Glauben erkennbar sei. Um namentlich die uns so evidente menschliche Willensfreiheit ganz und voll zu wahren, ist Skotus von vornherein nicht abgeneigt anzunehmen, es genüge, wenn Gott nur unmittelbar zu unserm Wollen mitwirkt, d. h. etwa im Sinne der Molinisten; es sei aber nicht notwendig, daß Gott auch unmittelbar mitwirke, da sonst der Wille nicht mehr frei wäre; er zieht jedoch letztere Ansicht vor, weil sonst Gott nicht mehr allmächtig und in seinem Vorauswissen von unserem Wollen abhängig wäre. Noch sei bemerkt, daß nach dem Doctor Subtilis die natürlich erkennbare unendliche Macht Gottes hinreicht zur Weltschöpfung, daß letztere somit natürlich erkennbar ist, wie zudem anderswo klar gelehrt wird. Betreffs der göttlichen Vorsehung sind allerdings wieder Einschränkungen zu machen. Hier spielt eben gleichfalls unsere Kontroverse herein[1]).

D. Aus vorstehendem dürfte sich wohl ergeben:

1. Skotus kennt bereits die Hauptpunkte der späteren Kontroverse zwischen Thomisten und Molinisten. Diese Gedanken machen sich sogar bei andern Fragen geltend, bei denen sie von späteren Theologen gar nicht oder nicht in gleicher Weise verwendet wurden, wie betreffs Erkennbarkeit der göttlichen Allmacht und Vorsehung. Aus Nichtbeachtung dieser Tatsache entstanden falsche Auffassungen bezüglich der Lehre des Skotus; mitunter war dies auch Veranlassung, ihn des Pelagianismus zu beschuldigen. Die thomistischen Grundgedanken finden wir besonders in seiner Auffassung des göttlichen Erkennens und Vorherbestimmens; sie lassen sich aber auch bei andern Lehren verfolgen, wie bei den Untersuchungen, ob Gott auch ohne den Fall Adams Mensch geworden wäre, bei der Vorherbestimmung Christi, der unbefleckten Empfängnis der Mutter Gottes, bei dem Werke Christi. So affiziert schließlich die viel spätere Kontroverse bereits mehr oder minder das ganze skotistische System. Wie uns scheint, wurde das bisher kaum beachtet, dürfte aber nicht wenig beitragen zur gehörigen Beurteilung desselben.

2. Skotus kennt aber auch schon die auf beiden Seiten liegenden Schwierigkeiten wie auch die guten Momente. Mit den Thomisten weist er darauf hin, es scheine Gottes Vorherwissen, Allmacht und absoluter Oberherrschaft Eintrag zu geschehen, wenn der letzte

[1]) Zu all dem vgl. unsere Schrift: „Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Skotus." Paderborn 1908, 149 ff. 161 ff. 176 ff.



Grund, warum der Wille so und nicht anders will, auf seiten des Menschen liege; darum verwirft er mit ihnen die scientia media, hält an der absoluten Prädestination und absoluten negativen Reprobation fest. Dagegen weist er mit den Molinisten auf die Schwierigkeiten hin, die daraus entstehen und verteidigt energisch unsere eigene Tätigkeit und Willensfreiheit. Damit ist auch schon gesagt, daß er alles wahrt, was das Dogma verlangt.

3. Er hebt speziell auch hervor, daß Gott und unser Wille zu *gleicher Zeit* wirken, wenn auch jeder in seiner Weise. Das ergibt sich aus mehreren angeführten Stellen sowie auch aus manchen andern. Wohl aber gebührt Gott als der causa prima und principalis das „prius natura", d. h. das vollkommenere Wirken oder die „prioritas eminentiae" [1]).

4. *Ein Zuvorkommen der ersten Ursache* gegenüber der zweiten wird ausdrücklich verworfen, da sonst die zweite Ursache nicht anders handeln könnte. Hiermit ist aber nach dem Zusammenhang nur ein solches Zuvorkommen gemeint, wie Gott im Himmel den Seligen zuvorkommt, so daß sie nicht mehr sündigen können [2]). Ebenso wird eine motio specialis abgelehnt; die zweite Ursache heißt zwar ein movens motum, aber nur in dem Sinne, daß sie in ihrem Bewegen von der ersten Ursache, welche der Natur nach früher bewegt, abhängt [3]).

5. Ebenso scheint er eine *gratia ex sese efficax* zu kennen, ja nach seinem System annehmen zu müssen. Oft schreibt er ja, daß Gott in erster Instanz ohne weiteres zur Seligkeit vorherbestimmt habe und erst in zweiter Instanz die dazu dienlichen Gnadenmittel wie Gnade usw. bereitet habe. Diese Gnade muß doch auch aus sich

---

[1]) Oxon. lib. 1, dist. 8, qu. 5, num. 26 (IX 766): „Nulla causa secunda causat nisi prima causa causante causatum eius, et hoc prius naturaliter quam ipsa causa proxima causat." — Lib. 2, dist. 37, qu. 2, num. 15 (XIII 379): „Simul causant, sed tantum prius natura, hoc est perfectius una causat quam alia." — Lib. 1, dist. 17, qu. 3, num. 35 (X 98): „Cum dicis, quod prius operatur Spiritus Sanctus quam voluntas habeat charitatem, falsum est, nisi intelligatur de priorite eminentiae, sicut causa superior. Simul quippe cooperatur Spiritus Sanctus voluntati habenti charitatem et ipsa operatur."

[2]) Oxon. lib. 4, dist. 49, qu. 6, num. 11 (XXI 229).

[3]) Oxon. lib. 4, dist. 13, qu. 1, num. 37 (XVII 692): „Non credo, semper causam secundam, quae vocatur quandoque instrumentum, recipere motionem specialem a causa prima, sed tantum habere subordinationem aliquam formae suae activae ad formam activam alterius, per quam subordinationem causa priori exeunte in actum in suo ordine causandi, secunda nata est exire in actum in suo ordine causandi; et sic secunda dicitur movens motum, non quia recipiat motionem a prima, per quam moveat, sed quia in motione sua dependet ab alia prius naturaliter movente."



selbst unfehlbar wirken und zum Ziele führen, wenn diese Seligkeit erreicht werden soll. Zudem erklärt er ausdrücklich, daß Christus die Verdienste seines Leidens, obwohl sie in sich selbst für alle Menschen übergenügend sind, dennoch nur für die Auserwählten dem Vater wirksam (efficaciter) angeboten habe, und sie nur für die Genannten von ihm wirksam angenommen wurden[1]).

6. Wie aber weder die Thomisten noch die Molinisten noch andere in unsern geheimnisvollen Fragen eine Lösung finden konnten, die alle befriedigt, so konnte es auch Skotus nicht. Er hat die Teile bereits in der Hand, kann sie aber so wenig harmonisch unter sich verbinden wie die Späteren. Er hebt bald dieses, bald jenes Moment mehr hervor, scheint deshalb mitunter sich selbst zu widersprechen. Das dürfte auch bei andern der Fall sein. Unsere Aufgabe war zunächst nur der Nachweis, daß der Doctor Subtilis das Wesentliche unserer Kontroverse schon kennt. Vielleicht haben wir einige Stellen nicht richtig aufgefaßt, aber dasjenige, welches wir beweisen wollten, dürfte doch bewiesen sein.

7. Nicht aber war es uns für dieses Mal darum zu tun darzulegen, was Skotus betreffs unserer Kontroverspunkte im einzelnen genau lehrt, oder auch ob seine Ansichten konsequent durchgeführt sind. Im allgemeinen dürfte er dem Thomismus näher stehen als dem Molinismus. Hinsichtlich des concursus naturalis und supernaturalis finden sich molinistisch klingende Sätze. Deshalb verstehen ihn auch manche Skotisten im Sinne Molinas, wie aus Mastrius zu ersehen ist[2]). Richtiger dürfte wohl sein, mit Mastrius selbst anzunehmen, daß die Lehre des Skotus in einem zwischen thomistischer und molinistischer Anschauung in der Mitte liegenden concursus concomitans besteht. Das Nähere möge bei Mastrius selbst nachgelesen werden[3]).

---

[1]) Oxon. lib. 3, dist. 19, num. 14, ad 4 (XIV 726 sq.): „De facto tamen non fuit accepta nisi pro electis, quia pro eis tantum fuit oblata a Christo, efficaciter dico. Per idem patet ad ultimum, quia non meruit omnibus quantum ad efficaciam, quia ex intentione acceptantis et offerentis passionem seu bonum velle Christi fuit accepta et oblata pro electis et praedestinatis tantum, et non pro aliis."

[2]) Disput. theol. in 2 lib. Sentent. Venetiis 1659, disp. 1, qu. 3, num. 72 pag. 31.

[3]) Num. 73, 86 sqq. 93 sqq. 116 sqq.

Die Franziskanerkirche zu Worbis.

Von Ludwig Müller.

Zwischen Harz und Thüringer Wald, auf dem Eichsfelde, hart an der alten sächsisch-thüringischen Grenze, liegt in einem Paßtale von Westen nach Osten hingestreckt das uralte Städtchen Worbis. Per pedes apostolorum oder im Rasselbähnchen von Leinefelde über Breitenbach kommend sieht man rechter Hand am Ostende der Stadt einen stattlichen Kirchenbau in Verbindung mit einem Klosterviereck (Abb. 1). Am mächtigen barockgeschweiften Westgiebel der Kirche strebt ein Lindenhain grünmassig ins Blaue. Rotschuppige Dachflächen, schiefergraue, schlanke, zwiebelförmig bekrönte Dachreiter auf dem Kirchenfirst und weiße Gebäudefronten schimmern goldig im Sonnenschein. Obstbäume schauen über die hohe Klostermauer. Bewaldete Hügel ziehen sich über- und nebeneinander hin, verblassend in der Ferne.

Träumend denkt man an die Zeit, als hier noch arme Mönche in braunem Habit klug und mildtätig wirkten. Sie wurden zum Aussterben gezwungen, ihre Leiber schob man in die kleinen Mauernischen der dumpfen Gruft. In den Klosterräumen, wo sonst Frömmigkeit lehrte und mahnte, richtet und rügt jetzt die Gerechtigkeit. Die Kirche jedoch ist durch glücklichen Zufall und Bemühen der Gemeinde dem Gottesdienst erhalten geblieben. Diesem Umstande ist es zu verdanken, daß der Bau unversehrt und im Innern fast unberührt auf uns gekommen ist (Abb. 2 u. 3).

Das Innere, 1680—1780 ausgeführt, bietet ein Bild reicher Harmonie in Form, Farbe und feuriger Linienbewegung, insbesondere die einheitliche Altarregion des Chores mit monumentalen, gedankenreichen, künstlerisch guten Gemälden. Der Hauch Michel Angelos, das Genie tiefernster Gedankenwucht und wunderbarer Gestaltungskraft, deutschsinnige Gründlichkeit, vollendetes Können und frommer Sinn der Mönche haben hier ein Werk geschaffen, welches mit mystischer Gewalt zu frommer Betrachtung zwingt und selbst das weltliche Gemüt ergreift.



Der Name Worbis, Worbitze, eigentlich Urbizuna, ist kelto-germanischen Ursprungs und bedeutet „Umzäuntes“ Ur- oder Wehrgebiet, geheiligter Grenzwalddurchgang. Die erste Ansiedlung der Stadt lag im oberen Teile des Ortes an den ziemlich bedeutenden Quellen der Wipper. Infolge seiner günstigen Verkehrslage bekam der Ort in karolingischer Zeit am östlichen unteren Ende einen Königshof. Die Peterskirche, welche 1238 schon als Pfarrkirche bezeichnet ist, stand auf diesem Platze und ist wahrscheinlich auf den Königshof zurückzuführen. Um 1311, als dieser Hof längst seine Bedeutung verloren hatte und zerfallen war, wurde der Platz desselben mit der Peterskirche von dem derzeitigen Besitzer der unteren Stadthälfte, dem Grafen von Beichlingen, zum Bau eines Zisterzienserinnenklosters geschenkt. Dieses Kloster wurde im Bauernkriege zerstört und 1540 aufgehoben.

So lag die altehrwürdige Stätte wüst und brach in den Zeitender Glaubenskämpfe und des Dreißigjährigen Krieges, bis sie dann zu einem neuen Kloster ausersehen wurde.

Um dem durch die vorhergehenden Zeiten verursachten Priestermangel auf dem Eichsfelde abzuhelfen, beschloß der Kurfürst von Mainz Joh. Philipp (1647—1673) die Franziskaner heranzuziehen. Ursprünglich war Dingelstädt zu ihrer Niederlassung ausersehen, aber bald nach ihrer Ankunft an diesem Ort verließen sie ihn wieder aus nicht genannten Gründen und begaben sich am 16. April 1667 nach Worbis. „Anfangs wohnten sie zur Miete und bauten von Holz eine Antoniuskapelle, wovon ihr kleines Kloster den Namen Antoniusresidenz bekam. Nach zwei Jahren erhob das am 16. März 1669 zu Limburg gehaltene Generalkapitel die Residenz zum Guardianat“ [1]).

Die Baugeschichte ist in zwei Abschnitte zu scheiden, der erste von 1669—1680, der zweite von 1765—1780. Der Bau ist anscheinend sofort in vollem Umfange in Angriff genommen und fertiggestellt, doch sind im zweiten Abschnitt wesentliche Verbesserungen und Veränderungen, besonders dekorativer Art ausgeführt. Denn der erste Bau war ein nackter Nutzbau. An

[1]) J. Wolff, Denkwürdigkeiten der Stadt Worbis 1818, 145.

das geräumige Kirchenviereck, innen 32 m lang und 13,20 m breit, schließt sich der dreiseitig geschlossene Chor, 13,20 m lang und 8,75 m breit. Das Werk wurde gewissenhaft gegründet und mit einem gangartigen, noch benutzten Entwässerungskanal nach der Wipper hin versehen. Die aufgehenden Mauern sind in der Stärke gut abgewogen und wurden gegen aufsteigende Feuchtigkeit durch überplattete sauber bearbeitete Steinplatten zu schützen gesucht.

Schmuckformen fehlten fast ganz. Erst später, als zur Ausschmückung des Inneren geschickte Schreiner herangezogen wurden, machten sich diese auch in der Steinarchitektur bemerkbar. Das erst nach Fertigstellung des Rohbaues nachträglich eingefügte, 1676 datierte Hauptportal (Abb. 2) erinnert auffallend an die in Holz gearbeitete, aus derselben Zeit stammende Chorempore (Abb. 5). Während diese ein Meisterwerk des beginnenden Barocks ist, wirkt jenes eigentümlich hölzern und ungeschickt.

Von dem nördlichen zweitorigen Kapellenvorraum (Abb. 2) führt nach der Kirche eine Seitentür, auf deren Steingewände eine einfache Darstellung von Tod und Leben beiderseits der Jahreszahl 1671 beachtenswert ist. Dieser Kapellenvorraum, 1691 datiert, ist gleichzeitig mit dem Gewölbe der Orgelempore ausgeführt, wie die gleichartigen Kämpferprofile zeigen.

1690 wurde an Stelle der aus Holz erbauten Antoniuskapelle eine Kapelle von Stein neben der Kirche errichtet und erstere in den Klostergarten versetzt[1]), wo sie wahrscheinlich verfallen und jetzt verschwunden ist.

Die Kirche war anfänglich mit einer Holzdecke überspannt. Nur im schmaleren Chor, wo die Widerstandsmomente der Umfassungsmauern günstiger waren, hatte man gewagt, das noch bestehende Gewölbe auszuführen. Das Innere hatte damals Ähnlichkeit mit der Kirche in Breitenworbis, wo das Holzgewölbe mit der Bemalung noch erhalten ist. Diese Bemalung ist in Barockformen derb ausgeführt, doch bekunden einzelne Darstellungen, so der Tod und die Hölle, noch mittelalterlichen Geist.

[1]) Knieb, Geschichte der Stadt Worbis 53.



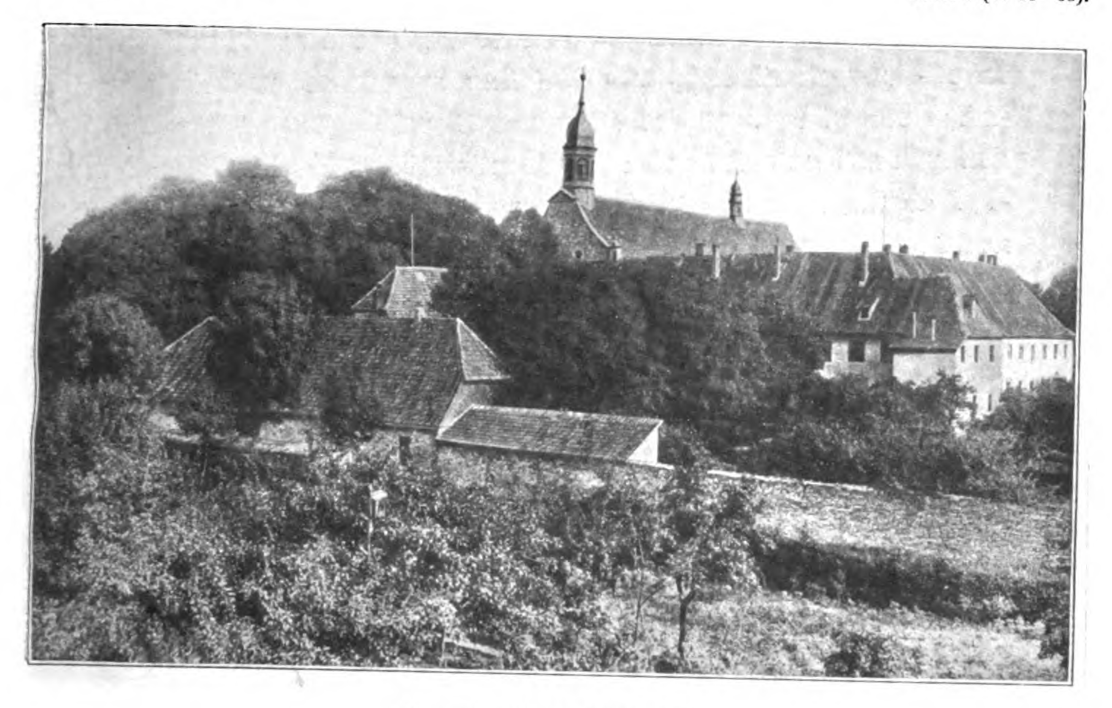


Abb. 1. Gesamtübersicht.



Abb. 2. Westansicht.

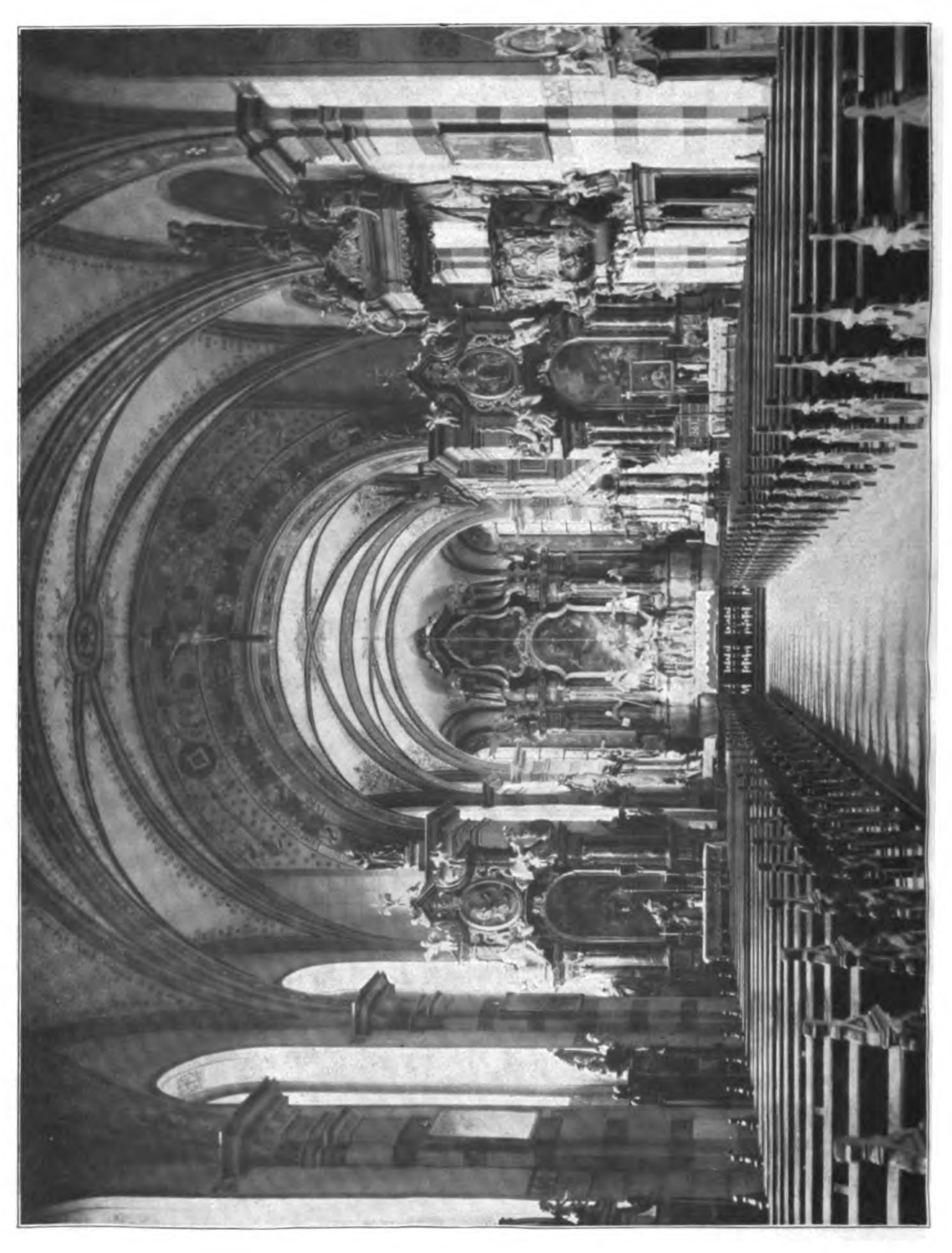


Abb. 3. Innenansicht.

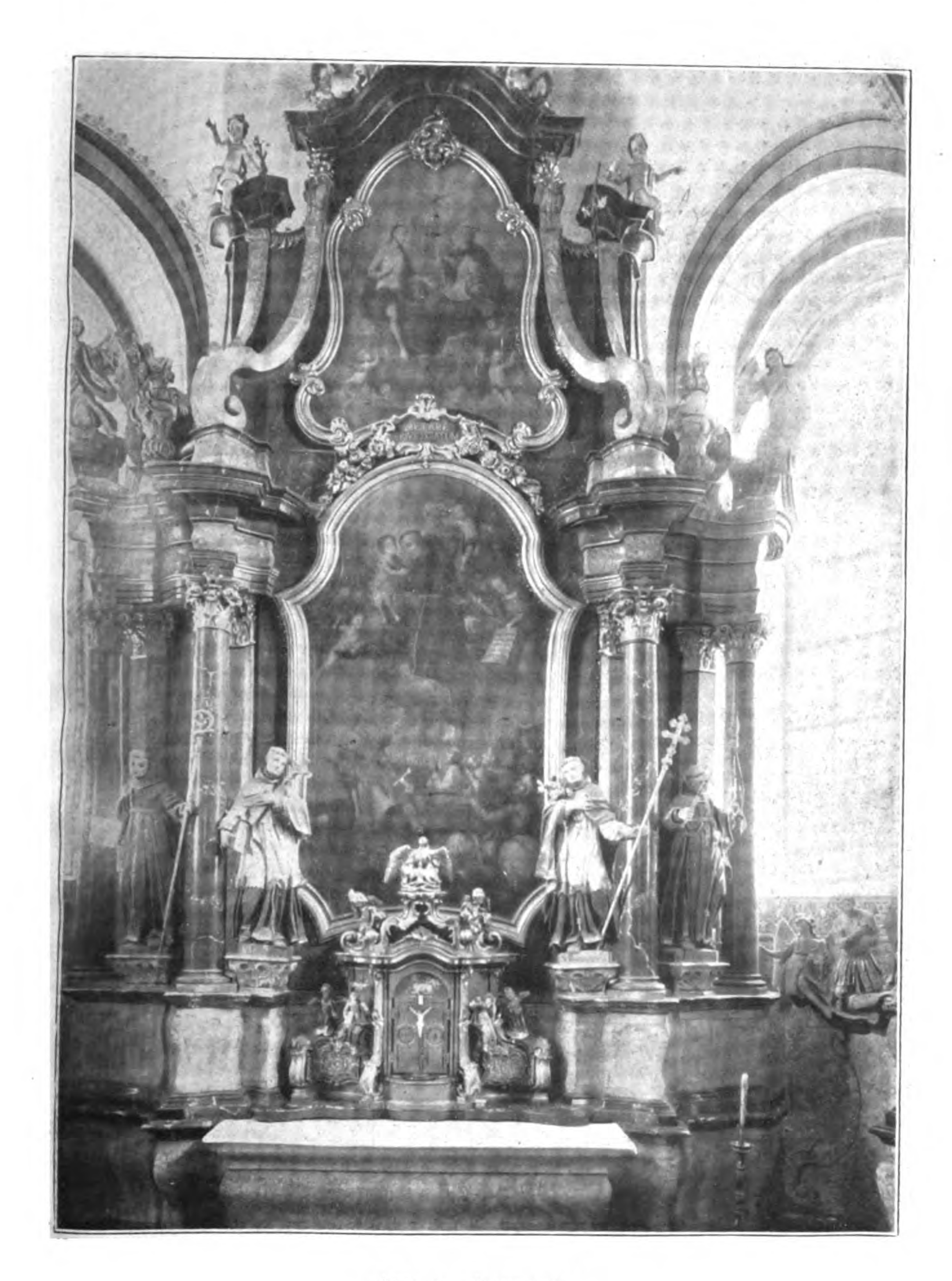


Abb. 4. Hauptaltar.

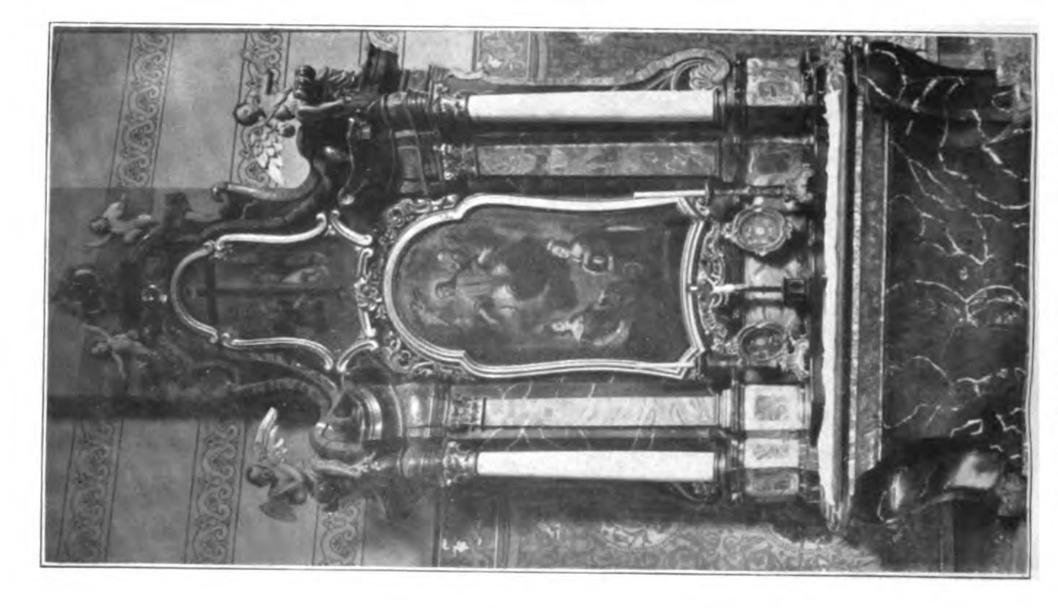


Abb. 6. Rechter Seitenaltar im Chor.

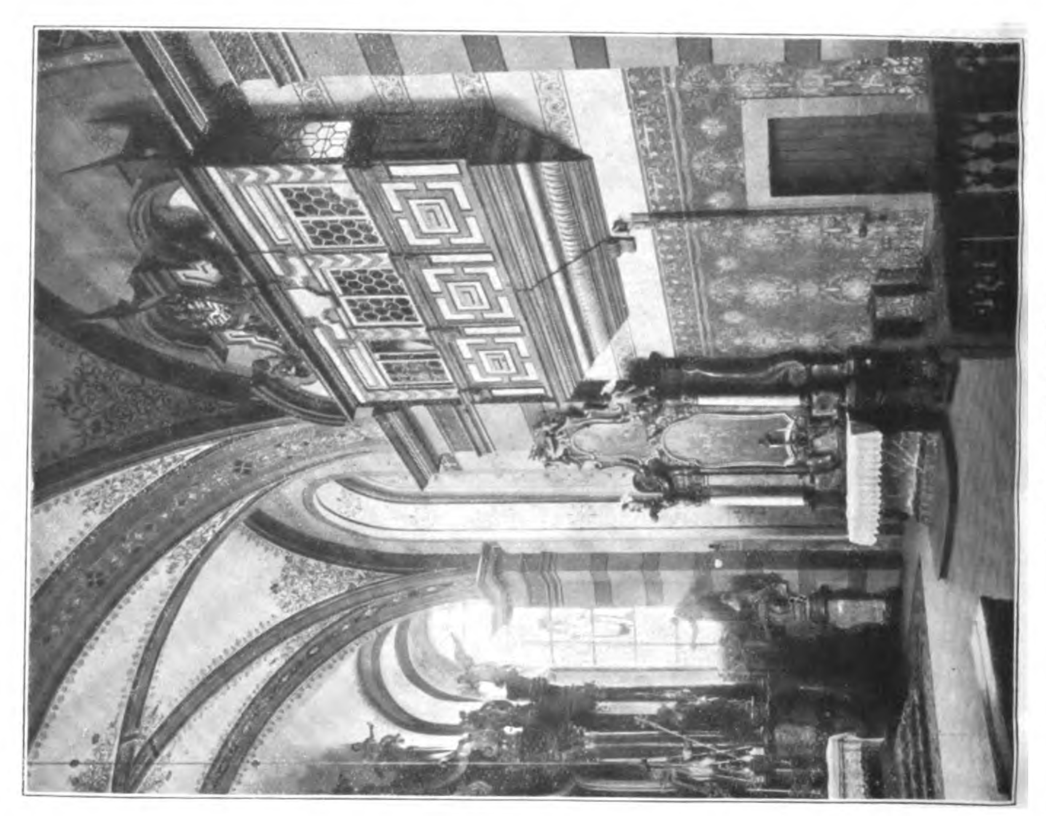


Abb. 5. Chorempore.

Für den zweiten Abschnitt, der dem Bau erst das künstlerische Gepräge gegeben hat, werden Ordensangehörige als Meister angeführt, deren Schulung und Wirken auf Wessobrunn weist. Der bauleitende Architekt war Bruder Kornelius Schmitt aus Waldstetten bei Wessobrunn, dessen Gehilfen, die Marmorierer und Bildhauer, auch aus dieser Gegend stammten. Dieser Meister hat die 1758—1763 erbaute Franziskanerkirche auf dem Frauenberge bei Fulda ausgeführt [1]), welche der Vorläufer, das Konzept unserer Kirche ist. Die Baugeschichte beider Bauten ergänzt und klärt sich gegenseitig. Die Grundrißform von Fulda ist dem Worbiser Bau von 1669 entlehnt, oder diese Form war den damaligen Franziskanerkirchen eigentümlich. Während in Fulda aber die Höhenverhältnisse noch recht gedrückt erscheinen und Anordnung, Aufbau und Form der Altäre nicht einheitlich ist, hat der Meister diese Mängel beim Worbiser Umbau von 1765 vermieden und hier seine Kunst in höchster Entwicklung zeigen können.

Fußend auf den Erfahrungen in Fulda, wagte man auch in Worbis das breite Schiff zu überwölben. Ehe man zu dieser Arbeit schritt, mußten größere Vorbereitungen getroffen und Änderungen vorgenommen werden. Wahrscheinlich sind damals die Umfassungsmauern um etwa 2 m erhöht, das Dach wurde erneuert, der große Westgiebel, der sehr an Fulda erinnert, mit den beiden sog. Ochsenaugen aufgeführt, an dessen Stelle früher vermutlich nur ein Dachwalm war. Auch wurden die beiden schön gezeichneten, sechsseitigen, mit zwiebelförmigen Hauben versehenen Dachreiter aufgesetzt. Der große Dachreiter hat als Wetterfahne einen großen strahlenden und einen kleinen einfach runden Stern, beide vergoldet, die Sonne mit der Erde und ihre Bewegung umeinander darstellend.

Die Wölbung des Schiffes ist eine kühne Leistung, um so mehr, da die nördliche Frontmauer, außer den Quermauern an beiden Enden, ohne jede Verstrebung ist. „1765 aber hat der Laienbruder Hyacinth Wiegand, aus Gerstengrund in der Pfalz gebürtig, nach dem vom Bruder Cornelius gemachten Riß, ein

[1]) M. Bihl, Geschichte des Franziskanerklosters Frauenberg zu Fulda, Fulda 1907, 104 f.

steinernes Gewölbe ohne Pfeiler ohne Druck so angebracht, daß man meint, alles wäre neu gebauet worden" [1]). Doch waren sich die beiden erfahrenen Meister der Schwierigkeiten wohl bewußt und haben die große Gewölbetonne mit kreuzgewölbeartig einschneidenden hohen Kappen der Fensternischen in Gipsguß und Tuffsteinen sehr gewissenhaft ausgeführt. Die Wölbung drückt so mehr senkrecht auf die Umfassungsmauern als seitlich gegen dieselben. Die einzelnen Gewölbefelder bilden im Grundriß langgestreckte schmale Rechtecke.

So sparsam man am Äußeren mit Zierformen verfuhr, um so reicher ist das Innere ausgestattet. Hier läßt sich die Formenentwicklung von 1680—1780 anschaulich verfolgen. Dem älteren Abschnitt gehören an: der Altar in der Antoniuskapelle, der kleine Altar unter der Orgelempore (1680), die schwer in Eichenholz gearbeiteten Beichtstühle, von denen die meisten Stiftungen frommer Familien sind, wie Inschriften daran angeben; die Bekrönungen mit den oval gerahmten Gemälden frommer Büßer sind aus späterer Zeit (1778).

Die beiden vor dem Chor befindlichen Seitenaltäre samt deren Gemälde sind aus der ersten Zeit, doch später, um sie den Choraltären anzupassen, überarbeitet worden. Diese Gemälde stellen dar rechts die hl. Maria, oben die hl. Familie, links den hl. Franziskus, oben die hl. Elisabeth — ein Renaissanceportal und Tannenwipfel bezeichnen die Wartburg. Die beiden großen unteren Gemälde rechts und links sind aus gottesdienstlichen Gründen durch neuzeitliche Gemälde ersetzt, während die alten in der Sakristei aufbewahrt werden. Die Bemalung der früher kalkweißen Wände und Gewölbe, wie sie auf den Abbildungen des Inneren in Erscheinung tritt, ist ebenfalls neuzeitlich (Abb. 3).

Das schönste Werk aus dem ersten Abschnitt ist die schon erwähnte in Holz gearbeitete und bemalte Chorempore, in der Art und anmutend wie der Erker eines Patrizierhauses in einem alten Stadtbilde. Für den künstlerischen Sinn der Meister des zweiten Abschnittes ist es bezeichnend, daß sie diese Empore

[1]) J. Wolff, Worbis 149.



unberührt ließen und es verstanden, derselben ihre Werke geschickt anzufügen.

Auf der Orgelempore befinden sich die schwer und schlicht in Eichenholz gearbeiteten Gestühle der Mönche mit drehbaren Bücherpulten. Die Orgel von P. Martin ist aus späterer Zeit (1730?), ebenso die fein und gediegen ausgeführte Emporenbrüstung mit dem Gitterwerk und dem rokokoartig geschnitzten Zierband darüber. Den vorgebauten Mittelteil krönt die lebensgroße Figur des königlichen Sängers David.

Die Kanzel (1779) (Abb. 3), wahrscheinlich auf dem Kern einer älteren Anlage ausgeführt, ist ein Meisterwerk des Bruders Kornelius. Die Leichtigkeit des Aufbaues und die schwungvollen Formen zeigen geistiges Streben wie ähnliche Werke der Spätgotik. Am Fuße, gleichsam als Grund, sind die kräftigen Tiergestalten der Evangelisten angebracht, in der Brüstung im flachen Relief geschnitzt die Bilder hl. Kirchenväter in charakteristischer Darstellung — die Klause des hl. Einsiedlers Antonius ist ureinfach durch zwei gekreuzte Stäbchen angedeutet. Die Türfläche zeigt, ebenfalls im Relief, die hl. Maria unter einer faltenreichen, thronhimmelartigen Drapierung, über der sich der Schalldeckel schwebendleicht aufbaut. Die Bekrönung bildet die lebensgroße Figur des guten Hirten, zu seinen Füßen sind Apostelfiguren.

Die Stationsbilder des Leidensweges sind gute Gemälde, wie sie in ähnlicher Ausführung in Kirchen dieser Zeit, wie z. B. in Erfurt, zu finden sind. Die Schergen sind hier als altrömische Soldaten dargestellt, auf dem spätgotischen Flügelaltar in der Stadtkirche jedoch noch als deutsche Landsknechte.

Die verschiedenen Gruppen der Ausstattungsstücke im Schiff, so der Orgelbau, die Beichtstuhlfronten, die Kanzel und die beiden Seitenaltäre werden von dem gewaltigen Gewölbesystem geeinigt und zusammengehalten. Im Chor dagegen erscheinen Wand und Gewölbe nur als Rahmen und dienende Glieder. Hier herrscht der gewaltige Hochaltar (1775). Um seinen erhabenen Mittelpunkt, dem Altartisch mit dem feingeformten vergoldeten Tabernakel schichten und gruppieren sich geschweifte und profilierte rötliche Marmormassen als Basen

der granitartigen Säulen. Zwischen diesen Säulen mit dem vielfach verkröpften Hauptgesims ist das große Altarbild und darüber in verschiedenartig getöntem Marmor ein Aufbau von geschwungenen und sich überstürzenden Voluten und Gesimsen mit dem kleinen Altarbild.

An beide Seiten des Hochaltars sind Anbauten gelehnt, die seine Basis verbreitern und zu den Nebenaltären (1778) hinüberleiten, zarte Kinder zur Seite eines mächtigen Vaters. Diese Altärchen wollen in der Nähe betrachtet sein. Der Hochaltar wirkt am stärksten vom Schiff aus, durch die vorgezogenen kleinen Altäre gewaltig groß erscheinend und mit diesen zu einer wunderbar farbigen, rhythmisch bewegten Masse verschmelzend.

Die Mittel der perspektivischen Wirkung — nicht Täuschung — sind hier bewußt und vornehm angewandt. Die Masse der Choraltäre ist nicht aufgemalter, sondern steinartiger, sich kalt anfühlender Stuckmarmor, opalisierend und farbenschimmernd wie echter Marmor [1]).

Die Gemälde der Choraltäre verdienen besondere Beachtung. Das große Bild des rechten Seitenaltares (Abb. 6) zeigt zwei Gestalten, je ein Wappen haltend, das Mainzer Rad und den österreichischen Doppeladler. Bemerkenswert ist es, wie hier die Mönche ihre Anerkennung der weltlichen Macht ausgedrückt haben, durch das Bild selbst und durch seine Stellung gegenüber der Chorempore, dem Platz der weltlichen Obrigkeit.

Das Hauptbild des Hochaltares (Abb. 4) zeigt den hl. Antonius mit dem Jesuskinde und der Lilie, darunter frohbewegte Menschen, die den Heiligen für die Errettung aus ihren Nöten dankbar preisen. Die ganze Darstellung ist eine Verbildlichung des Gesanges: „St. Antoni hochgepriesen".

Dem Aufbau des Altares ist die wirkungsvolle Anlage des

---

[1]) Die Herstellung ist kurz folgende: sog. Alabastergips, Wasserglas u. ä. werden zu verschiedenartig gefärbten, teigartigen Massen verarbeitet, diese werden untereinander gemischt und roh geformt. Nach der Erhärtung erfolgt Bearbeitung mit dem Meißel, Schliff und Politur wie beim echten Marmor. Zur Barockzeit stand diese Technik, von Italien kommend und vorzugsweise in Wessobrunn geübt, in hoher Blüte.

Bildes angepaßt: die Gestalt des Heiligen in himmlischem Lichtglanze von leicht und anmutig schwebenden Engelsgestalten umgeben, darunter die breite, kräftig gefärbte Masse der irdischen Menschen und der tiefe Blick unter die Wolken. Der goldig braune Gesamtton des Bildes kontrastiert günstig mit den Marmormassen des Altars.

Das obere kleinere Gemälde, dem anscheinend Rubens hl. Dreifaltigkeit zu Mantua oder Weimar zum Vorbild gewesen ist, hat links unten folgende Inschrift:

R. D. Georgius Friedericus Asmus [1])
Vicarius ad S. Severum
pingi curavit.

Zahlreiche in Holz geschnitzte lebensgroße Figuren, zumeist Heilige aus dem Franziskanerorden darstellend, sind am Hochaltar und am Chorbogen aufgestellt. Diese Figuren, jetzt farbig übermalt, waren früher einfach weiß mit einigen Goldlinien abgesetzt, wie jetzt noch die Heiligenfiguren auf dem Frauenberg zu Fulda.

Links vom Hauptaltar ist eine Figurengruppe, der hl. Franz Xaver einen Heiden taufend (Abb. 5). Dieses Bild ist in Duval, Das Eichsfeld (1845) S. 192 irrtümlich als „ein Johannes" bezeichnet.

Die in Fulda mehrfach vertretene Wappenfreudigkeit kommt hier nur an einem Beispiel zum Ausdruck, und zwar im Giebelfelde der Chorempore. Über dieses Wappen schreibt die Redaktion der Gothaischen Genealogischen Taschenbücher u. a.: „Zunächst möchten wir hervorheben, daß der Schmuck des mittleren Helmes unvollständig zu sein scheint, der linke Flügel ist entschieden abgebrochen. Die Figur auf dem linken Helm ist nicht festzustellen. Die Farbe des Wappens der Bültzingslöwen ist Grün, darin ein silberner Löwe mit übergestülptem silbernen Helm. Das ältere Wappen der Stadt Worbis soll

[1]) Dieser Geistliche hat (nach Mitteilung des Herrn Pfarrers Dr. Freusberg-Erfurt) um 1772 an der Severikirche in Erfurt gelebt. Falls auch einem Erfurter Maler die Bilder zuzusprechen wären, würden sie von dem Maler J. S. Beck (1715—1778) stammen, doch bleibt diese Frage vorerst noch dahingestellt.



einen Geharnischten zu Pferde (Graf Friedrich von Beichlingen) führen. Das Beichlingensche Wappen führt in Silber drei rote Balken. Welcher Familie das Wappen rechts unten und links oben mit den Lilien (?) in Rot und silbernen Balken zusteht, konnten wir nicht ermitteln. Wir meinen, daß es sich um ein geviertes Wappen handelt, das mit einem Herzschild belegt ist und drei Helme trägt."

Die Franziskanerkirche zu Worbis ist zweifellos das letzte größere Werk des Meisters Kornelius wie der barocken Stilperiode überhaupt; denn der schon einige Jahrzehnte früher als Gegenströmung auftretende Klassizismus regiert von jetzt an ausschließlich. Spuren dieser neuen Stilform, der sich auch Meister Kornelius nicht ganz verschließen konnte, sind in dem obersten, linear geformten Bekrönungsgesims der Nebenaltäre des Chores zu erblicken.

Abgesehen von dieser unscheinbaren Äußerlichkeit zeigen aber der geschlossene, einheitlich klare Aufbau und die maßvollen Formen der Altarregion des Chores, daß der Meister, wenn auch nicht die äußeren Formen, so doch den anfänglich guten Geist der neuen Stilrichtung zum Nutzen seines Werkes beachtet hat.



Zur Geschichte des vormaligen Franziskanerklosters auf dem Möningerberge [1]).

Von F. X. Buchner.

Von der Bahnlinie Regensburg-Nürnberg aus ist auf der Strecke zwischen Neumarkt und Postbauer in südlicher Richtung auf mäßig hohem Bergkegel ein kleines Kirchlein sichtbar, das weithinein grüßt in die Hochebene der südwestlichen Oberpfalz, noch mehr in die benachbarten mittelfränkischen Gaue bis zum Spielberg und Hesselberg bei Wassertrüdingen. Dieses Kirchlein, den hl. 14 Nothelfern geweiht, ist allerdings erst 1884 gebaut worden, aber nicht ferne von ihm am östlichen Abhang des Berges, dem heute noch eine frischsprudelnde Quelle entspringt, steht eine kleine Kapelle, die aus den Überresten des vom hl. Johannes von Kapistran beziehungsweise dem Pfalzgrafen Otto I. von Neumarkt 1452 gestifteten, im Jahre 1556 aufgehobenen Franziskanerklosters hergestellt worden ist. Schon der Eichstätter Diözesanhistoriker Suttner hat an den genannten Stellen des Eichstätter Pastoralblattes auf die Bedeutung dieses Klosters sowohl bei der Reformtätigkeit des hl. Johannes von Kapistran als bei der kaum hundert Jahre später einsetzenden Reformation hingewiesen. Das Gutachten, welches der Guardian von Amberg und Möningerberg über die religiöse Neuerung am 18. Oktober 1524 abgab [2]), zeichnet sich durch eine geradezu glänzende Apologetik aus, es ist „nicht nur das umfangreichste, sondern auch das beste“ (Götz). Auch das Gutachten des Dechanten Mayer von Neumarkt vertritt geschickt den kirchlichen Standpunkt.

Leider konnte die Treue des Konventes auf dem Möningerberge das Kloster nicht retten. Gewalt ging vor Recht.

---

[1]) Literatur über das Kloster: Eichstätter Pastoralblatt (1858) 180 und (1870) 20 und 206. — Nik. Mayerhöfer, Pfarrgeschichte von Möning, in: Histor. Verein der Oberpfalz XXX (1874) 32 ff. — Parth. Minges, Geschichte der Franziskaner in Bayern, München 1896, 46 usw. — F. X. Buchner, Die 14 hl. Nothelfer auf dem Möningerberge (Eichstätt 1909) 32 ff. — Dr. J. B. Götz, Die religiöse Bewegung in der Oberpfalz von 1520—1560 (Freiburg 1914) 53 f.

[2]) Eichst. P.-Bl. 20; Götz 17 ff.



Ein schönes Dokument für dieses so ruhmvoll untergegangene Kloster, für seine Armut an zeitlichen Gütern und für seinen Reichtum an Wissenschaften des Geistes, bilden die im folgenden zu besprechenden archivalischen Aufzeichnungen, auf die den Verfasser Herr Kreisarchivsekretär Dr. Knöpfler in Amberg aufmerksam zu machen die Güte hatte und wofür ihm auch hier bestens gedankt sei. Von außerordentlicher Bedeutung ist das im Jahre 1556 aufgenommene Klosterinventar, das den Umfang der Gebäulichkeiten erkennen läßt, aber auch die innere Einrichtung bis ins kleinste. Dazu kommt das überaus wertvolle Verzeichnis der Bibliothek, dessen allerdings kurze Angaben wir zweckentsprechend erläutert haben, um den Wert des Bücherbestandes gebührend hervorzuheben. Ein Akt vom Jahre 1720 weist auf den damaligen Bestand der noch vorhandenen Überreste des Klosters hin. Ein Akt vom Jahre 1527 beleuchtet die eigentümlichen Grundherrschaftsverhältnisse auf dem Möningerberg. Territorialherren mit der niederen Gerichtsbarkeit waren darnach die Herren von Sulzbürg, Landesherren mit der höheren Gerichtsbarkeit die Pfalzgrafen von Neumarkt. Das Reformationsrecht wurde nicht dem Grundherrn überlassen, sondern nur vom Landesherrn geübt.

I.

„Inventarium und Beschreibung aller Fahrnus und was im Kloster Menigerberg vorhanden ist, beschrieben auf Befehl meines gnädigen Fürsten und Herrn Herzog Wolfgang [1]) durch Georg Thoma von Wildenstein, Schultheiß zu Neumarkt, im Beisein Christof Sighardens, Ullen Panzer und Hansen Engelhards [2]) zu Möning, actum 1. Februar 1556.

Erstlich in der unteren Stuben auf der linken Hand [3]): ein

[1]) Wolfgang von Zweibrücken war unter den Kurfürsten Friedrich II. und Ottheinrich Statthalter in der Oberpfalz, bis er vom letzteren die sog. Jungpfalz (Neuburg) 1557 erhielt. Er war wie Ottheinrich gut lutherisch gesinnt.

[2]) Die damaligen drei Kirchenpfleger.

[3]) Der Dialekt dieses Inventars stimmt genau überein mit dem z. Zt. noch in Möning üblichen. Die Erklärung einzelner außer Gebrauch gekommener Bezeichnungen ist entnommen dem Bayrischen Wörterbuch von Schmeller, 2 Bände (1827—1837).



Tisch mit einem kleinen Schublädlein, darauf eine grüngewirkte Decke; eine Fürbank ⟨= Vorbank⟩; ein dribaineter ⟨= dreibeiniger⟩ Stuhl; ein Giesbehälter mit Zinn beschlagen, darin nichts[1] (!); ein zinnenes Gießfaß, zwei kupferne Schwankkessel, zwei zinnerne Becher, ein Meßkandel ⟨Kännchen für die hl. Messe⟩; ein proches ⟨zerbrochenes!⟩ Salzfeßlein, zwei messene ⟨von Messing⟩ Laßköpfel ⟨Aderlaß- oder Schröpfkopf⟩, mehr ein Meßkanderl, ein zinnernes Schisselein, ein kleines zinnes Kendlein, drei zinnern Salzfaß, ein Schneidscheer, ein messerner Schüsselring, ein eiserner Dripock ⟨= Dreibock⟩, ein drötes ⟨von Draht geflochten⟩ Löffelkerblein, ein plechern Fraschen[2]); eine zwiefache Truhen, darin etliche Gläser mit geprantem Wasser, zwue[3]) Hantzwele ⟨Handtücher⟩, zwei Tischtücher; ein Tellerkorb, darin etliche hilzerne Deller: ein eiserner Leuchter, an der Wand zween gestickte Dewige ⟨Teppiche⟩ und andere gemalt Brief; ein alter Behelter auf der Erden, mehr ein kleines Behelterlein.

⟨2.⟩ In der Kammern daran: Ein Spanbeth[4]) mit einem halben Himmel[5]), darin ein Oberbeth mit leinwaterzichen ⟨= Überzug⟩, drei Polster mit kölnischen[6]) Zichen, zwei bessere Leilach ⟨Lein- oder Betttuch⟩; ein Truhen ohn ein Fuß, darin nichts; vier Salvetlein ⟨Tellertuch⟩, zwei Tischtücher, ein Handtuch, ein groß messes Pecken, ein kupfernes Tischkesselein, ein kupfernes Gießfaß, ein kehrpörsten (= Bürste), ein Sessel, ein Pank, ein Wetzstein.

⟨3.⟩ In der andern untern Stube auf der rechten Hand: ein Tisch ohne ein Schubladen, zwu zwiefache Tischtafel, daran die Münch gessen haben ⟨also das Refektorium⟩, ein Pank, ein schlechter Gießbehälter dazu, ein groß kupfernes Handbecken, ein kupferner Kupferling[7]), ein kupfernes Gießfaß, ein leerer Behälter, eine Handsäge, ein eiserner Luffstecken[8]).

An Zinngeschirr: fünf zinnerne Becher, eine Dreiseidel-Kandel, zwue große Schüssel, 5 zinnerne Schüsselein, ein zinnerner Platz (= Platte), ein kleines Pletzlein.

---

1) Die äußerst minutiöse Aufschreibung ist charakteristisch. Nicht das Geringste soll übersehen werden. Zum Teil klingt aus ihr Hohn und Spott über die Habsucht, die den armen Beraubten alles nimmt.

2) Bestimmung unbekannt.

3) weibliche Form für zwei, männliche: zwijn, zween, sächliche: zwoa.

4) Spannbett, ein Polster in einem gespannten Gestelle.

5) Die Himmelbettstatt, zum Teil jetzt noch in Übung, eine Bettstelle mit einer Art Überdach zur leichteren Anbringung von Vorhängen.

6) Kölsch ist heute noch Bezeichnung gestreifter Leinwand.

7) am Ofen befindliches Gefäß zum Wasserwärmen, sonst Hellhafen genannt.

8) lupfen, in die Höhe heben, oder dem Holz im Ofen Luft machend, jetzt Schürhaken genannt.

An Küchengeschirr: zwei eiserne Dreifüß, ein Dreifuß unter den Kessel, eine Pradröhren, ein Dreifuß zum Pratspissen, 18 Pfannen klein und groß, nur drei kupferne Häfen, ein glockspeisener dripainerner <dreibeinig> Hafen, drei kupferne Kesselein, ein kupferner Durchschlag <= Seiher>, zwei kupferne kleine Durchschläglein, eine kupferne Spülstanden <Steh- oder Stellfaß>, ein kupfernes Schwankkesselein, drei kupferne Stützen [1]), zwei kupferne Schöpfer, ein kupfernes Schöpfhäfelein, eine kupferne Schmalzbüchsen, zwei Bratpfannen, zwei blecherne peß <= böse, schlechtgewordene> Schüssel, zwei eiserne Rost, zwei lange Sägen, ein langer Pratspies, drei Nebinger [2]), fünf Eisenlöffel, zwei blechene Schmalzbüchsen, zwei Stück-Messer [3]), eine Kohlzange, neun eiserne Stürzen, drei blechene Stürzlein, zwei Deller-Büchsen, darin nichts (tellerförmig oder flach), ein kupfernes Laugenfaß mit einem Hafen darauf, eine Pechkrucken [4]), eine messene Fischkelle [5]), ein Spaneisen [6]), zwei Wagen ohne Gewicht, eine messene alte Spritzen, drei plechene Trichter, ein Handhacken, ein Krauthobel, eine leere Sideltruhe [7]), zwu lange rehr Truhen <Truhen auf Rädern>, fünf Eisenhämmer, drei messene Pippen [8]), ein Viertelkandel, ein messenes Glöcklein.

<4.> In der Küche: Ein Kupferkessel ob dem Feuer, eine eiserne Kette ob dem Feuer, etlich hülzerne Schüssel und Deller. Drei Behelter, darin ein wenig allerlei Kechet <= Kochmehl>. Fünf Pörerlein.

<5.> In der Kellnerei: Zween leere Behälter, eine Hobelbank ein gutes Seil.

<6.> Im Keller: vier leere Fässer, drei messene Faßpipen.

<7.> Im hinteren Stüblein ob der Kellnerei: ein schlechter, Tisch, zween Sessel.

<8.> Im Kämmerlein daran: ein Unterpeth mit einer bösen Zichen, ein Polster mit kölscher Zichen, 2 böse Leilach.

<9.> Im Stüblein neben den Zellen: ein steinerner Tisch, ein schlechter Tisch, ein Trüchelein darin nichts, ein Gießbehälter mit einer zinnern Aichl [9]), ein kupfernes Handbecken, ein Tischteppich,

---

1) Zylinderförmiges Gefäß mit seitlicher Handhabe.

2) Bohrer, heute noch Naberler genannt.

3) Zum Zerstückeln, Tranchiermesser.

4) eine Krücke, um das Pech von den Wänden des Kamins abzuscharren.

5) Zum Abschuppen derselben.

6) Zum Spänemachen oder ein Eisenstab.

7) eine Bank, die zugleich als Behälter dient.

8) Röhre mit Drehhahn zum Entleeren der Fässer.

9) ein geeichtes Gefäß.



3 gestickte Teppiche an der Wand, ein zinnern Löffel, ein kupfernes Kesselein, ein schlechtes Lederpetlein, darin ein ledernes Pethlein, ein langer lederner Polster, ein lidernes Kißlein, ein Fußschemelein, eine große plecherne Geldbüchsen, darin nichts, eine eiserne Zange, zwei alte Handzwel, eine Schachtel mit Fensterscheiben.

⟨10.⟩ In der Zelle mit A: eine Hobelbank, ein schlechtes leeres Spanbeth, ein dribaineter Stuhl, eine Lainbank ⟨= Lehnbank⟩, zwei böse Leilach.

⟨11.⟩ In der Zelle mit B: ein schlechter Tisch, ein schlechtes Spanbeth, darin ein Unterbeth mit kölnischer Zichen, ein Polster mit kölnischer Zichen, ein Oberbett mit barcheter Zichen, 2 Leilach, 2 Kissen, ein kleines leeres Trüchelein, ein leerer Kalter[1]), ein zinnerner Nachtscherben.

⟨12.⟩ In der Zelle mit C: ein grüner Sessel, ein schlechtes Tischlein, ein Spanbeth, darin ein Oberbett mit leinerner Zichen, ein Unterbett mit kölnischer Zichen, ein Kiß mit gestraimten[2]) Zichen, ein Strohsack, ein leeres Behälterlein, ein zinnernes Weichkesselein, ein messes Weichkesselein, 2 leere Truchen.

⟨13.⟩ In der Zellen mit D: ein gutes Seil, etliche Schusterleist, etliches Eisenwerk und anderes alts Gerumbel.

⟨14.⟩ In der Zellen mit E: ein Tisch ohne ein Schubladen, ein Sessel mit einem Kiß, zwei leere Behälterlein, ein Spanbeth, darin ein Strohsack, ein guts Kißlein, drei Salvetlein, ein grüner Umhang vor dem Pett; ein Trüchelein, darin ein Schusterzeug, ein Trüchlein, darin eine alte Kozen[3]), eine Bauchdecke, ein Tischtuch auf eine Tafel, zwei zinnerne Becher, ein zinnernes Salzfaß, drei Höbel, zwei Seidelkandel, ein halbs Seidelkändlein, vier zinnerne Teller, drei messerne Badbecken, zwei kupferne Kessel, ein altes Meßgewand, zwei Polster, zwei Kiß, sunst in dieser Zell viel alts Gerumbel.

⟨15.⟩ In der Liberey ungefährlich 375 Bücher, klein und groß, eine schlagende Uhr ziemlich gut.

⟨16.⟩ In der Sakristei: elf messene alte Leuchter, neun zinnerne Opferkendlein, zwei Kelche, sind silbern und vergoldet samt der Patene, ein weiß kupfernes und versilbertes Kreuz mit einem Kruzifix, eine Monstranz ist Canterfei (?), ein messerner Lichttiegel, ein messes Glöcklein, ein zinnernes Plechlein, ein messes Kreuz, ein Pacem[4]) mit Perlein gestickt, ein weiß damastenes Meßgewand mit einem Kruzifix, ein schwarz damastenes Meßgewand mit Kruzifix, ein plab willenes[5])

---

1) Behälter. 2) gestreift.

3) sehr grobes Tuch, zottige Decke von Wolle.

4) eine Tafel zur Erteilung des Friedenskusses (Pax).

5) blau wollenes.

Meßgewand mit Kruzifix, ein weiß cremesines [1]) atlasses Meßgewand mit Kruzifix, ein Meßgewand von Zwischgold, durchaus gestickt, mit Kruzifix; ein schwarz wurschetes [2]) Meßgewand, ein rot lindisch [3]) Meßgewand mit Kruzifix, ein Meßgewand grün und gelb gestickt mit Kruzifix, zwei plab schamlottene [4]) Meßgewand mit Kruzifix, ein überfarb willes Meßgewand mit Kruzifix, ein weiß wamesines [5]) Meßgewand, ein grün schamlottenes Meßgewand, ein überfarbenes schamlottenes Meßgewand, ein grün schlecht atlasses Meßgewand <Summa also 15!>, drei gute Chorröck, 22 (!) Alm <Alben> samt Zugehörung, ein Tüchlein, darauf Unserer Frauen Bild gemacht, zwei Kiß [6]) von zwei Farben und mit Leder gemacht, ein rot Atlaßkißlein, ein zwilches [7]) Altartuch mit grün und roten Leisten, drei zwilchene Altartücher mit blauen Leisten, vier Korporal im Ainfutter [8]), zwei gestickte Kreuz auf Meßpulte gehörig, vier Behälter, darin die Meßgewänder liegen, ein Gießbehälter, ein Handtuch; elf Teppiche, klein und groß, sein gut; ein Nonnenschleier mit einem Weihel [9]), ein schwarz und weiß leines Tuch, so man in das Grab [10]) gebraucht.

<17.> Was in der Kirchen gewest von Lichtern und anderm, das ein wenig gut ist, in die Sakristei getan und beschrieben, wie gemeldt, sonst ist die Kirche mit derselben und die Altär, wie im Babstum gebräuchlich, geziert. <Leider fehlt hier die nähere Beschreibung.>

<18.> Auf dem Bräuhaus ungefähr 10 Metzen Korn, 8 Metzen Gersten, 3 Metzen Haber; drei Badwannen in der Binderstube, ein Binders Füg-Hobel und andres alts Gerumbel.

<19.> Im Roßstall 14 Fässer, ein Barren, ziemlich gut, 8 Meß Holz ungefähr.

Zwei messene Glöcklein, item die Glöcklein im Turm.

<20.> Im Bad: Zwei viereckete kupferne Kessel.

---

[1]) von Krems in Österreich, durch Seidenindustrie berühmt.

[2]) Wursat, ein halbseidenes Zeug, zu Worsted in England zuerst gefertigt.

[3]) feines Tuch, das von London oder Lunden nach Bayern kam; lindischrot = Scharlach.

[4]) Schamlot, Camelot, ein Seidenstoff.

[5]) Ein wollener oder baumwollener Stoff, ursprünglich das Kleidungsstück oder Wams.

[6]) die Stelle der Meßpulte vertretend.

[7]) Zwilich ist Doppelgarn.

[8]) Infutter, innen gefüttert, hier die Korporaltasche oder Bursa.

[9]) Vielleicht bei der Aufnahme weiblicher Mitglieder in den 3. Orden gebraucht.

[10]) Zur Errichtung des hl. Grabes in der Karwoche.

II.

Außer obigem Sakristei-Inventar ist noch ein zweites, älteres und noch reicheres vorhanden.

„Inventar der Sacristei unseres Klosters Barfüsser Ordens zum Mengenberg am Mittw.[1]) nach Asc. Dm̄.<15> 25 von unserm gnädigen Herrn und Landesfürsten verschafft (= abverlangt). Zuerst in einer Truhen 3 Kelche, 1 silbernes übergoldetes Kreuzlein mit einem Marien- und Johannisbildnis für ein Pacem, 1 Kreuz übersilbert, 1 kupfernes Kreuz übersilbert, 1 kupfernes Kreuz übergoldet, 1 messinges Monstranzlein übersilbert, 2 messinge Monstranzen, etliche ledige Korallen und gemeine Brief <mit> kleinen Perlein, 5 silberne Kelchlöfflein, 5 silberne Ring, 4 übergult; 1 silbernes Agnus Dei, 1 übergoldeter ungarischer Groschen, 5 weiße damastene Meßgewänder, 1 weiß arlas[2]) Chorkappe[3]) mit einem Knopf, zwei Dienströck <Levitenröcke>, damasten mit vergoldeten Knöpfen, 1 gemustertes[4]) samet rot-, grün- und weißfarbenes Meßgewand, 1 rotsamtenes Meßgewand, 2 rotseidene Meßgewänder, 1 rot schamlottenes Meßgewand, 2 rotseidene Dienströcke mit Knöpfen, 1 grün lindisch Meßgewand, 1 grün damastenes Meßgewand, 1 grün sametes Meßgewand, 1 schwarz damastenes Meßgewand, 4 schamlottene schwarze Meßgewänder, 1 blau schamlottenes Meßgewand, 1 braun schamlottenes, 3 blaue schamlottene, 3 braune wollene, 3 rotwollene <Summa 29 Meßgewänder!>, 9 Korporaltaschen <samtene, damastene und seidene>, 2 große Pacem und 2 kleine Pacem eingefaßt, 12 kleine und große Teppiche, weiß mosiert für den Chor, 3 Altartücher mit weißen Fürhängen, 1 großer niederländischer Teppich, 4 gewirkte Teppich, 2 zusammengenähte Fürhäng, 4 gewirkte Fürhäng, 7 weiße damastene Alben, 5 rote Alben, 1 Albe zum musierten Meßgewand. In einem Faß: 7 Alben mit ihrer Zugehörung, 14 Alben ohne Schild[5]), 27 Humeralien, 4 leinene Altartücher, 2 Stück Leinwand, 9 Alben mit ihrer Zugehörung, 10 Chorröcke. Solches hab ich Bruder Sebastian Parn von Amberg, Guardian auf dem Menigerberg Friedrich Schopf Richter überantwortet. Actum Mittwoch nach Exaudi <31. Mai>."

Der Unterschied zwischen diesem Inventar von 1525 und dem von 1556 springt in die Augen: hier auserlesene Stücke, dort nur mehr gewöhnliche Ware. Woher stammt nun dieser Reichtum in der Möningerbergkirche? Jedenfalls davon, daß

---

[1]) d. i. 31. Mai. [2]) Zu Arles in Burgund gewebt.

[3]) Pluviale jetzt genannt.

[4]) mosiert oder musiert = mit Stickerei verziert.

[5]) Auf kleinen Schildern brachten die Stifter ihre Wappen oder Namen an.

die Liebfrauenkirche dort eine sehr besuchte Wallfahrtskirche war. Und warum schickt der Guardian diese Schätze im Frühjahr 1525 nach Neumarkt? Wahrscheinlich auf den Schrecken hin, den der Bauernkrieg überall verbreitete. Zwar war der Obermässinger Bauernhaufe, der auch von Freystadt, Pavelsbach, Ebenried, Hilpoltstein Zuzug erhalten hatte, am 1. und 2. Mai auseinandergejagt worden, aber noch am 27. Mai ging das Gerücht, daß sich wieder 2000 Bauern bei Thalmässing versammelt hätten [1]. Grund genug, daß man auch die Pretiosen auf dem Möningerberg hinter den schützenden Mauern von Neumarkt zu verbergen suchte. Wie es scheint, sind sie aber nicht mehr herausgekommen. Ottheinrich hat dann das übrige noch nachgeholt; aber statt Gold, Silber und kostbaren Stoffen hat er meist nur mehr kupferne und hölzerne Gefäße und Paramente von Leinen und Wolle gefunden. Die Nürnberger und Neumarkter waren von 1525 an nicht mehr wallfahrten gegangen, die Weihegeschenke hatten aufgehört.

III. Bücherverzeichnis des Klosters.

Dieses Verzeichnis wurde ebenfalls bei der Aufhebung 1556 aufgenommen, die Bücher selbst kamen nach Amberg. Die Bezeichnung im Original ist aber sehr kurz, so daß sich oft schwer feststellen läßt, welche Bücher gemeint sind. Die Titel erstrecken sich auf die verschiedensten weltlichen und geistlichen Wissensgebiete. Die stattliche Zahl von 337 Nummern [2] verrät, daß man seit Bestehen des Klosters sehr eifrig im Büchererwerbe war, was für die damalige Zeit keine Kleinigkeit bedeutete. Am stärksten vertreten sind naturgemäß theologische Werke, besonders Kanonistik, Scholastik und Homiletik, aber es fehlt auch nicht an Klassikerausgaben und Kirchenvätern. Handschriften sind es wenige. Reformatorische Schriften scheinen keine Aufnahme gefunden zu haben, eine Verteidigungsschrift gegen die Glaubensneuerung ist zu beachten.

In der Aufzählung folgen wir genau dem Original, das

---

[1]) Dr. Englert, Der Mässinger Bauernhaufe 35 ff.

[2]) Die oben genannte Zahl „in der Liberey ungefähr 375 Bücher" ist erklärlich dadurch, daß zwei- und mehrbändige Werke darunter waren.



für jedes Buch eine Zeile rechnet. Soweit möglich, ist eine kurze Bemerkung über den Verfasser des Buches beigefügt. Die Nummerierung ist vom Verfasser.

1. Jus civile.
2. Digestum vetus in fortiatum novum.
3. Codex volumen[1].
4. Jus canonicum.
5. Decretale Gregorii.
6. Repertorium super Innocentium Baldi de Berusio[2].
7. Alex. de Imo<la> super tit. ff. de re judiciaria.
8. Dini de regula juris[3].
9. Nicol<aus> Siculus super decreta[4].
10. Scriptura Anthonii super titulum decretalium[5].
11. Christof Pore super Institutiones.
12. Johannis de Imola super Clementinas[6].
13. Speculum judiciale[7].
14. Speculum morale Vincentii[8].
15. Processus juris Joannis Auerbach[9].
16. Declaratio tit. legal. e.

---

1) Wahrscheinlich codex sive compilatio decretorum Gregorii Papae noni una cum apparatu D. Domini Bernhardi nach einem Berchinger Bibliothekverzeichnis des 16. Jahrh. (vgl. Eichstätter Past.-Bl. 1894, 118). Vgl. N. 17.

2) Ein Werk des italienischen Rechtsgelehrten Baldo degli Ubaldi, † 1400 zu Pavia. M. Buchberger, Kirchliches Handlexikon (= K H) (München 1907) I 460. Von seinem Geburtsort Perugia so genannt.

3) Dinus, um 1300 Rechtslehrer zu Bologna, verfaßte 88 Rechtsregeln und schrieb dazu einen Kommentar (gedruckt zu Rom 1472 u. ö.). K H I 1124.

4) Italienischer Kanonist N. de Tudeschis, geb. zu Catania auf Sizilien, zuletzt Erzbischof von Palermo 1435 (K H II 2470).

5) Entweder Antonius von Burgos, geb. zu Salamanca, Professor in Padua und Bologna († 1525) oder Antonius von Butrio, Prof. in Bologna und Ferrara († 1408) (K H I 263).

6) Johannes von Imola lehrte in Bolognia und Padua kanonisches Recht und starb 1436. Von Äneas Sylvius lumen juris genannt (K L VI 1698).

7) Verfasser desselben ist Wilhelm Durandus, mit dem Beinamen Speculator. Sein vielgebrauchtes speculum erlebte seit 1473 ca. 40 gedruckte Ausgaben.

8) Der Dominikaner V. von Beauvais verfaßte eine dreiteilige Enzyklopädie speculum majus (naturale, doctrinale, historiale), ein speculum morale wird ihm irrtümlich zugeschrieben. Er starb zu Paris 1264 (K H II 2613).

9) Der Verfasser dieser Schrift ist nicht Joh. v. Auerbach i. d. Oberpfalz, ein bekannter theol. Schriftsteller, sondern Joh. Urbach, der sie 1405 verfaßt hat (K H II 138).

17. Casus super decretales Bernhardi[1]).
18. Summa baptistiana de Salis[2]).
19. Ordinatio officii notariatus[3]).
20. Institutiones juris.
21. Sextus decretalium cum additionibus Joh. Andreae[4]).
22. Sermones de laudibus Sanctorum.
23. Guilliermi Vorriloch super sententias 4 librorum[5]).
24. Liber decretor. Ivonis[6]).
25. Wilhelmus Ep. Eyst. de statutis synodalibus et provincialibus[7]).
26. Refutatio lutheranae doctrinae Joh. Roffensis Ep. Cantibr.[8]).
27. De conceptione Virginis Mariae[9]).
28. Regula puerorum Remigii[10]).

---

1) Jedenfalls Bernhard de Bottone, geboren zu Parma. gestorben als Lehrer des kanonischen Rechtes zu Bologna, verfaßte zu den Dekretalen Gregors IX. eine Glossa ordinaria und Casus zu den einzelnen Kapiteln. † 1266 (K H I 588). Bernhard d. Jüngere von Compostella, Kaplan Innozenz' IV., verfaßte ebenfalls Casus und einen Apparatus zu den Dekretalen dieses Papstes (ebd. 589).

2) Trovamala J. B., nach seinem Geburtsort Salo auch Baptista de Salis genannt, † ca. 1496, schrieb eine oft gedruckte Summa casuum conscientiae. Baptistiniana genannt. Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon XII 104 (K H II 2465).

3) Wahrscheinlich die Notariatsordnung v. J. 1512 (Herder, Konversationslex. VI 723). Die Notare waren damals meistens Geistliche „sive apostolicae sive imperialis auctoritatis" „öffentlicher Schreiber von päpstlicher oder kaiserlicher Gewalt".

4) J. A. de s. Hieronymo, berühmter Kanonist, geboren zu Bologna, † 1348. Als fons et tuba iuris hochgeehrt. Bis 1500 erschienen mehr als 70 Ausgaben seiner Werke, darunter die Glossa ordinaria zum Liber VI und Additiones ad Durantis speculum (K H I 210).

5) P. Wilhelm Vorillon aus dem Orden der Minoriten, gestorben 1464 zu Rom, war der Lehrer des Theologen Brulefer (K L II 1355).

6) Verfasser ist der heilige Ivo, Bischof von Chartres, † 1116, der drei kanonistische Sammelwerke hinterlassen hat, das eine genannt Decretum in 17 Büchern (K H II 253).

7) Gedruckt in Eichstätt 1484 bei Michael Reyser (vgl. Sammelbl. des hist. V. Eichstätt XIV 20).

8) Johann Fischer, Bischof von Rochester (Roffensis), zuvor Kanzler der Universität Cambridge, gab eine Confutatio lutheranae assertionis i. J. 1523 heraus. Er erlitt wegen Verweigerung des Suprematseides am 22. Juni 1535 den Märtyrertod (K H I 1475).

9) Wahrscheinlich der gleichnamige, dem hl. Anselm zugeschriebene Traktat (K L IV 467).

10) Wahrscheinlich eine pädagogische Schrift des Benediktiners Remigius von Auxerre, welcher nacheinander die berühmten Schulen von Auxerre, Reims und Paris leitete und als Lehrer der sieben freien Künste schriftstellerisch sehr fruchtbar war († 908) (K H II 1734).



29. Vocabularius 4 linguarum: latine, italice, gallice et alamanice[1]).
30. Epistolae D. Hieronymi[2]).
31. Graduale.
32. Offertorium.
33. Ordo breviatus juxta morem Romanae curiae[3])
34. Fortalitium fidei <= Burg des Glaubens>[4]).
35. Quarta pars Summae Alex. de Ales[5]).
36. Epistola D. Hieronymi ad Partium presbyterum[6]).
37. Summa praedicantium[7]).
38. Missale.
39. Liber horarum canonicarum ecclesiae Bambergensis.
40. Concordantiae.
41. Rationale divinorum a Guilelmo[8]).
42. Offertorium.
43. Tres partes Dictionarii[9]).
44. Hugo Card. sup. Psalte<rium>[10]).

---

1) Ein Lexikon in vier Sprachen.

2) Briefausgabe des hl. Hieronymus. U. a. gedruckt 1508 zu Lyon (Lentner-München XII 40), zu Basel 1480 (Theissing-Münster I 52), Basel 1536 (ebd. VII 46).

3) Die letzteren drei Textausgaben liturgischer Gebete und Gesänge.

4) Titel eines apologetischen, dem Alfons de Spina († 1469) zugeschriebenen Werkes, gedruckt u. a. zu Nürnberg 1485 (K L IV 1626).

5) Das ausgezeichnete Werk des berühmtesten Franziskanerscholastikers († 1245) (K H I 128).

6) Vgl. Nr. 30.

7) Verfasser derselben ist Nikolaus von Nisse, ein Franziskanertheologe, † 1509 zu Rouen (K H II 1145).

8) Das bis 1500 schon 43 mal gedruckte Werk des schon genannten Wilhelm Durandus, eine zusammenfassende Darstellung alles dessen, was seit Beginn des 9. Jahrh. über die Liturgie geschrieben wurde (K H I 1206).

9) Alberich von Rosate, Advokat und Rechtsschriftsteller († 1387), verfaßte ein D. juris civilis et canonici, eine alphabetisch geordnete Zusammenstellung von Rechtsgrundsätzen mit Literaturangabe und von Rechtstermini mit Erklärung derselben, dazu ein eigenes Literatur- und Quellenverzeichnis (K H II 109).

10) Kardiual Hugo a s. Caro aus dem Dominikanerorden, † 1263 zu Orvieto, Professor der Rechte und der Theologie an der Universität zu Paris, entfaltete eine fruchtbare wissenschaftliche Tätigkeit auf dem biblischen Gebiete durch Herausgabe von Korrektorien, der ersten Bibelkonkordanz und einer Reihe von Postillen (KH I 2036). Seine Tätigkeit als Kardinal hat der Dominikaner Dr. Sassen jüngst in einer eigenen Monographie behandelt (Bonn 1908). Als Legat für Deutschland und Holland erwarb er sich besondere Verdienste um Einführung der Fronleichnamsprozession, die Errichtung einer Stadtschule zu Lübeck neben der Domschule usw.



45. Testamentum novum. Geschrieben.

46. Sermones sanctorum patrum cum homiliis a festo Paschae ad Adventum.

47. Sermones Antonii de Prato super evangelia et epistolas dominicas [1]).

48. Speculum aureum sive praeceptorum Henrici Herpi [2]).

49. Opus parvorum operum sive opusculorum Bonaventurae pars prima [3]).

50. Isidorus de Val<entia> (?) Maximus [4]).

51. Discipuli sermones de tempore per annum [5]).

52. Mariale Bernhardini de Busti de festivitatibus Mariae [6]).

53. Tertia pars summae Antonini [7]).

54. Augustini additiones super maleficiis angeli.

55. Prima pars Antonini Ep. Secunda pars Antonini. Quarta pars Antonini [8]).

56. Speculum morale Vincentii [9]).

57. Lexicon Antonini Ep.

58. Summa quae vocatur catholicon Joannis de Janua [10]).

---

[1]) Antonius Duprat war Kardinallegat, Kanzler von Frankreich und erster Minister Franz' I. († 1535) (K H I 1204).

[2]) Heinrich Herp, Provinzialvikar der reformierten Franziskanerprovinz Köln, † 1477 als Guardian zu Mecheln, verfaßte u. a. sein Speculum, das 1474 zu Mainz u. ö. gedruckt wurde (K H I 1938).

[3]) Die Werke dieses großen Franziskanertheologen, Kardinals und Generalministers des Ordens, † 1274 auf dem Konzil zu Lyon, ebenso groß als Heiliger wie als Gelehrter, sind oft gedruckt worden, zuletzt in Quaracchi.

[4]) Jedenfalls die umfangreiche Ausgabe des Sammelwerks Isidors von Sevilla, genannt Etymologiae, eine Enzyklopädie des Wissens seiner Zeit, die für das ganze Mittelalter eine Fundgrube und Hauptquelle bildete und in 20 Bücher eingeteilt war. Er gereichte der spanischen Kirche wie durch Heiligkeit so durch Gelehrsamkeit zur größten Zierde († 636).

[5]) Johann Herolt, Dominikanerprior in Nürnberg († um 1468), gab eine Reihe von Predigtsammlungen unter dem Namen Discipulus heraus, von denen bis 1500 an 50 Einzelausgaben gezählt werden (gedruckt in Nürnberg, Basel, Speyer, Straßburg usw.) (K H I 1937).

[6]) Ein berühmter Prediger des Franziskanerordens in Italien, geb. zu Mailand, † 1500, dessen Mariale 63 Predigten für die Marienfeste enthielt (K H I 592).

[7]) Der hl. Antonin aus dem Dominikanerorden, Erzbischof von Florenz († 1459), verfaßte außer einer Weltgeschichte eine Summa theologica und eine Summa confessionis, zwei moraltheologische Werke. Die beiden ersten Ausgaben wurden gedruckt zu Nürnberg 1477—79 (K L I 985).

[8]) Tertia Nr. 53. [9]) Vgl. Nr. 14.

[10]) Der Dominikaner Johann Balbi, nach seinem Geburtsort Genua de Janua genannt, † 1298, gab unter obigem Namen ein enzyklopädisches Wörterbuch (summa grammaticalis) heraus, von dem im 15. Jahrhundert neun Ausgaben gedruckt wurden (K H I 457).



59. Ordo breviarii juxta ord. Rom. curiae (Brevierausgabe).
60. Quaestiones quadragenales.
61. Sermones de tempore et de sanctis Nideri[1]).
62. M. Paul Verreri in libr. poster. Aristotelis opus[2]).
63. Quarta pars operum Gersonis[3]).
64. Prima pars historialis Antonini[4]).
65. Ligenda[5]).
66. De vita et moribus philosophorum[6]).
67. Ordo missalis.
68. Secunda pars Rosarii Bernhardi[7]).
69. Sermones s. Bernhardi de Senis de evangelio aeterno[8]).
70. Emendatio psalmorum Brunonis[9]).

---

1) Johann Nider aus dem Dominikanerorden war als Ordensreformator und Kanzelredner überaus tätig in Colmar, Wien, Nürnberg, Basel und Regensburg. Von seinen Predigten erschienen bis 1481 acht Ausgaben († 1438) (KH II 1123).

2) Möglicherweise ein Werk des italienischen Humanisten und Rechtsgelehrten Pietro Paolo Vergerio, Lehrer der Logik und Dialektik in Padua und Florenz, Sekretär der Päpste Innozenz VII. und Gregor XII., seit 1417 bis zu seinem Tode Sekretär des Kaisers Sigismund (KH II 2581).

3) Dieser das Konzil von Konstanz beherrschende Theologe und Kanzler der Universität Paris ist Verfasser eines Opus tripartitum (des ersten Katechismus) und einer großen Zahl kleinerer Abhandlungen. Die erste Gesamtausgabe erschien 1483 zu Köln in 4 Bänden, die zweite 1488 zu Straßburg in 3 Bänden, denen Wimpheling 1502 einen vierten Band beifügte (KL V Sp. 472).

4) Vgl. Nr. 53.

5) Der selige Jakob von Viraggio, Dominikaner und Erzbischof von Genua († 1298), gab u. a. die Legenda sanctorum, bald allgemein legenda aurea, auch historia lombardica genannt, heraus, welche 1470 zu Basel zum erstenmal gedruckt wurde; in Nürnberg bei Koburger 1481. Bis 1500 erschienen von ihr nicht weniger als 74 lateinische Ausgaben, abgesehen von den deutschen, französischen usw. (KH II 13).

6) Verfasser ist Walter Burleigh (Burlaeus), Professor der Philosophie zu Paris und Oxford († 1337). Genannte Schrift wurde gedruckt zu Eichstätt nach 1480 (Eichst. Sammelbl. XIV 26), zu Nürnberg 1477 (KH I 789).

7) Der schon (Nr. 52) genannte Bernhardin verfaßte auch ein Rosarium sermonum per quadragesimam, gedruckt zuerst in Straßburg 1496 u. ö. (KL II 439).

8) Dieser bekannte heilige Ordensreformator und Prediger der Franziskaner († 1444) hinterließ zahlreiche Schriften in Form von Predigten und Abhandlungen, die zuerst zu Lyon 1501 gedruckt wurden (KL II 443).

9) Der hl. Bruno, der Stifter des Karthäuserordens († 1101), welcher früher die Domschule zu Reims als Scholastikus geleitet hatte, hinterließ eine Erklärung der Psalmen (KH I 761), ebenso aber auch der hl. Bruno, Bischof von Segni, aus dem Benediktinerorden, † 1123 (KL II 1379). Hier handelt es sich wahrscheinlich um das Psalterium ex doctorum dictis collectum des Würzburger Bischofs Bruno, der gleichfalls als Heiliger verehrt wird (KL XII 1779), wovon eine Ausgabe 1486 in Würzburg gedruckt wurde (Eichst. Sammelbl. XIV 37).



71. Sermones de tempore M. Nicolai de Blony.

72. Psalmi Brunonis[1]).

73. Commentarius in Aristotelis <libr.> de coelo et mundo[2]).

74. Rosarium sermonum[3]).

75. Speculum naturalis, coelestis et propheticae visionis[4]).

76. Jacobus de Voragine, de festis sanctorum[5]).

77. Sermones aestivales et hiemales. Wahrscheinlich derselbe Verfasser.

78. Commentarii Domitii Calderini Veronensis in Juvenalem.

79. Copulata super libros de anima Aristotelis.

80. Declaratio Nicolai super ordinem Fratrum Minorum[6]).

81. Summa Angelica de casibus conscientiae[7]).

82. Scholastica historia[8]).

83. Liber missarum. Pergament.

84. Capituli et collectae.

85. Tractatus de subsidio.

86. Vocabularius Brevilogii[9]).

87. Pars hiemalis sermonum Mefred[10]).

---

1) Vgl. Nr. 70. 2) Vgl. Nr. 207. 3) Vgl. Nr. 68.

4) Verfasser desselben ist der bayrische Humanist Josef Grünpeck, Lehrer an den Gymnasien zu Ingolstadt und Augsburg und Gründer einer Poetenschule zu Regensburg. Die Schrift erschien 1507 und kam auf den Index (KH I 1803).

5) Des oben Nr. 65 genannten Verfassers Predigten de sanctis, de tempore, quadragesimale, de BMV. wurden oft gedruckt (1484 in 3 Bänden).

6) Papst Nikolaus III. erließ in dem Streite über die Armut Christi im J. 1279 ein Dekret Exiit qui seminat, das in der Folgezeit eine Quelle neuer Streitigkeiten und Spaltungen unter den Franziskanern wurde, besonders zur Zeit Ludwigs des Bayern (KH I 436; KL I 1393—1401).

7) Verfasser derselben ist der Franziskaner Angelus Carleti, von seinem Geburtsort auch de Clavasio genannt († 1405). Eine Ausgabe derselben erschien bei Koburger in Nürnberg 1492. Gerade gegen sie richteten sich die reformatorischen Kämpfe und sie war es auch, die Luther zusammen mit den päpstlichen Gesetzbüchern zu Wittenberg verbrannt hat.

8) Ein in den mittelalterlichen Schulen sehr viel benütztes Lehrbuch der biblischen Geschichte mit kurzen Erklärungen, verfaßt von Petrus Comestor († 1179 zu Paris als Lehrer der Theologie). In Basel erschien eine Ausgabe 1469, in Straßburg 1503 (KH I 1989, II 1440).

9) Ein Glossenwerk allgemeinen Inhalts, verfaßt von Guarino, überarbeitet von dem Humanisten Reuchlin 1475, schon 1504 in 25. Auflage gedruckt (KH I 741).

10) Von Meffreth Sermones de tempore et de sanctis bildet pars hiemalis den ersten Teil, gedruckt in Nürnberg 1487 bei Anton Koburger (Theissing bibl. theol. 1910 Nr. 1 S. 72). Genannte Predigtsammlung führt auch den Titel Hortulus reginae (KL X 337).

88. Epistolae s. Hieronymi [1]).
89. Psalterium.
90. Quarta pars Lyrae [2]).
91. Bernhardi Abbatis Claravallensis sermones [3]).
92. Postilla et sermones [4]).
93. Cicero de oratore.
94. Vetus testamentum.
95. Pomarii de Sanctis sermones hyemales et aestivales [5]).
96. Priscianus [6]).
97. Sermones Pomarii de sanctis [7]).
98. Bonaventura super primum <libr.> sententiarum [8]).
99. Prophetarum pars.
100. Egidi Panoni de physico auditu Aristotelis commentaria.
101. Sermones Soccii [9]).
102. Tertia pars historialis Antonini [10]).
103. Scotus super secundam <partem> sententiarum [11]).

---

1) Dieselben wurden zu zwei Teilen in einem Band gedruckt zu Basel bei N. Keßler, 1480 (Theissing a. a. O. S. 52). Vgl. Nr. 30 und 36.

2) Der Franziskanertheologe Nikolaus von Lyra († 1340 zu Paris) ist der Verfasser der ersten gedruckten Bibelerklärung unter dem Titel Postillae perpetuae in vetus et novum testamentum. In Nürnberg wurde sie wiederholt gedruckt (KL IX 326). Bekannt ist der Spruch: Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset.

3) Die Predigten des hl. Bernhard von Clairvaux, der sich den Ehrentitel des Doctor mellifluus verdient hat († 1153), wurden zuerst gedruckt durch Petrus Schoyffer zu Mainz 1475, zum zweitenmal in der Pariser Ausgabe der Werke des Heiligen 1508 (KL II 426).

4) Der Augustinereremit Jordan von Quedlinburg († 1380 zu Wien), Provinzial seines Ordens für Deutschland, ist der Verfasser der im Mittelalter geschätzten Predigten unter dem Titel: Opus postillarum et sermonum, gedruckt zu Straßburg 1483, und der Sermones de sanctis, gedruckt ebenda 1481 (KH II 167).

5) Verfasser ist der Franziskaner Pelbart von Themesvar, der seine Predigten unter dem Titel Sermones pomarii herausgab, gedruckt zu Hagenau 1501, 1504 und 1510 (KL X 339; H. Kerler-Ulm, Bibl. theol. Nr. 308 S. 3).

6) Ein lateinischer Grammatiker (491—518) in Konstantinopel, Verfasser einer Grammatik, die im ganzen Mittelalter als Schulbuch diente (Herder, Konversationslex. VII 139).

7) S. o. Nr. 95. 8) S. o. Nr. 49.

9) Verfasser ist Konrad von Brundelsheim, Abt von Heilsbronn († 1321). Eine Ausgabe derselben wurde von M. Reyser in Eichstätt gedruckt (Sammelbl. des hist. V. XIV 34). 10) Vgl. Nr. 53 und 55.

11) Der berühmte Franziskanertheologe Duns Skotus, Professor zu Oxford, Paris und Köln, wo er 1308 starb, verfaßte u. a. einen 6bändigen Sentenzenkommentar, Opus Oxoniense genannt (KL X 2127 ff.).



104. Opera H. Rosvitae virginis Saxonicae [1]).
105. Scotus super Porphyrium [2]).
106. Opera Vergilii.
107. Richardus [3]).
108. Plutarchi vitae.
109. Sermones Nicolai de Blony [4]).
110. Sermones Nider de tempore et de sanctis [5]).
111. Quodlibetum, in quo continentur quidam tractatus scripti D. Aeneae Sylvii ad Neronem [6]).
112. Rationale officiorum Guilhelmi [7]).
113. De docta ignorantia libri tres Nicolai de Cusa [8]).
114. Copulata super veterem artem Aristotelis [9]).

---

[1]) Die Nonne Rosvita von Gandersheim ist die erste deutsche Dichterin (932—ca. 1001), welche das Leben Mariens, vieler Heiligen und das des Kaisers Otto I. besang, außerdem auch christliche Dramen verfaßte. Der Humanist Konrad Celtis, Professor in Ingolstadt, später in Wien, gab 1501 nach einer Handschrift von St. Emmeram zum erstenmal ihre Werke heraus (KH I 2027).

[2]) Vgl. Nr. 103.

[3]) Dieses Namens gibt es drei Theologen, deren Werke damals schon gedruckt vorlagen:

a) Richard Fitzralph, Erzbischof von Armagh, † 1360 zu Avignon, schrieb ein Defensorium curatorum, gedruckt 1496 u. ö. und eine Summa (Paris 1512);
b) Richardus de Media villa, Franziskanertheolog zu Oxford und Paris († ca. 1308). Verfaßte Quaestiones (gedr. Venedig 1507—09). Das 4. Buch allein wurde dreimal gedruckt bis 1500;
c) Richard von St. Viktor, Augustinerprior in Paris († 1173). Sein Hauptwerk De Trinitate wurde gedruckt zu Paris 1510, sein Benjamin minor sive de praeparatione animi ad contemplationem und Benjamin maior sive de gratia contemplativa ebenfalls zu Paris 1489 und 1521.

Da Fitzralph ein ausgesprochener Gegner der Bettelorden war, dürfte er hier kaum in Frage kommen. Von Richardus de Bury erschien bei Reyser in Eichstätt 1483 ein philobiblion sive de amore librorum, das 1483 auch in Speyer und Cöln gedruckt wurde (Eichst. Sammelbl. des hist. V. XIV 33).

[4]) Vgl. oben Nr. 71, unten Nr. 285.

[5]) Oben Nr. 61.

[6]) Äneas Sylvius de Piccolomini ist der nachmalige Papst Pius II., der als Humanist eine sehr reiche schriftstellerische Tätigkeit entfaltet hat (1405—1464).

[7]) Vgl. Nr. 41.

[8]) Kardinal Nikolaus von Cusa (1401—64), der das gesamte Wissen seiner Zeit beherrschte, betonte vor allem, daß unser Erkennen begrenzt und das innerste Wesen der Dinge uns unzugänglich sei. Aus diesem Grunde gab er seinem Hauptwerke den Titel de docta ignorantia. Die ersten Ausgaben hievon erschienen 1476 und 1514 (KL IX 306 ff.).

[9]) Vgl. Nr. 121.



115. Sermones Dormi secure [1].
116. Summa angelica de casibus conscientiae [2].
117. Textus sententiarum cum conclusionibus [3].
118. Novum Testamentum scriptum.
119. Francisci Licheti de Brixia tres partes [4].
120. Cornu copiae.
121. Quaestiones in libr. Aristotelis physicorum et animae [5].
122. Textus sententiarum cum conclusionibus Parisiensium [6].
123. Egidius Romanus sup. librum de anima [7].
124. Bartholomaeus Anglicus de spiritu veritatis [8].
125. Thomas contra Gentiles [9].
126. S. Vincentii sermones tempore aestivo [10].

---

[1]) Unter diesem Titel gab Johannes von Werden ein vielverbreitetes Predigtsammelwerk heraus (KL X 337).

[2]) Oben Nr. 81.

[3]) Der „Sentenzenmeister" ist Petrus Lombardus, Professor der Theologie und Philosophie in Paris († 1164). Seine Sententiarum libri IV, eine gedrängte Darstellung der gesamten Kirchenlehre nach den Aussprüchen der Hl. Schrift, der Väter und Konzilien, waren bis zum Ende des 16. Jahrhunderts die Grundlage für die Erörterung der Glaubenslehre, wurden mehrere hundertmal kommentiert und oft gedruckt, zuerst in Nürnberg 1474 (KH II 1443).

[4]) Der Franziskaner Franz Lichetus, ein Italiener, gestorben 1520 zu Budapest, auch Ordensgeneral und Visitator, schrieb Kommentare zu den drei ersten Büchern der Sentenzen und den Quodlibeta des Duns Skotus, gedruckt zu Brescia 1517 (KH II 651).

[5]) Vielleicht die zu Straßburg 1491 gedruckten Quaestiones des Franziskanerphilosophen Wilhelm von Occam, Professors in Paris und Oxford, Parteigängers Ludwigs des Bayern. Er schrieb auch eine expositio aurea admodum utilis super totam artem veterem vid. in Porphyrii praedicabilia et Aristotelis praedicamenta, gedruckt Bononiae 1494. Er starb 1349 in München.

[6]) Vgl. Nr. 117.

[7]) Ägidius von Colonna oder Romanus, 1247—1316, ein Augustinereremit, Schüler des hl. Thomas von Aquin, Ordensgeneral und Erzbischof von Bourges. Als Nachfolger auf dem Lehrstuhl des hl. Thomas ist er Begründer einer eigenen Schule der Ägidianer geworden (KH I 76).

[8]) Geboren in England wurde er ca. 1225 Lehrer der Theologie an der Minoritenschule zu Paris, 1231 Lektor in Magdeburg. Unter dem Titel de proprietatibus rerum verfaßte er eine Enzyklopädie der Naturwissenschaften, die bis 1500 über 20 mal gedruckt wurde (KH I 495).

[9]) Des Aquinaten Summae sub totam theologiam wurden u. a. gedruckt zu Venedig 1477, die Catena aurea zu Venedig 1494, die Kommentare ebenda 1495, die Quodlibeta zu Köln 1501.

[10]) Der hl. Vinzenz Ferrer, ein Dominikaner, zuerst Professor der Theologie zu Valencia in Spanien, dann von 1399 Bußprediger von gewaltiger Kraft, wobei er Spanien, Frankreich und Norditalien durchwanderte, gegen



127. Navicula poenitentiae [1]).
128. Nicolai de Lyra super psalmos. Geschrieben [2]).
129. Supra partitum opus de contractibus pro Socco [3]).
130. Super Raimundo glossa. Geschrieben [4]).
131. Mariale Bernhardini de Busti de festivitatibus Mariae [5]).
132. Sermones Soccii [6]).
133. Octo libri physicarum [7]).
134. Libri et tractatus aliquot Bonaventurae [8]).
135. M. Michaelis Lobmaier.
136. Rationale divinorum [9]).
137. Sermones V. Ferreriensis [10]).
138. Sermones s. Bernhardi super canticum canticorum [11]).
139. Rosarium Bernhardini [12]).
140. Tres partes Biblioth<ecae>.
141. Tertia pars s. Thomae de Aquino [13]).
142. M. Johannes (?) Cajetanus [14]).
143. Thomae de Aquino 2da pars [15]).
144. Secunda pars historialis s. Antonini [16]).

25000 Juden und 8000 Mauren für den christlichen Glauben gewann, ebenso Tausende von Waldensern und Katharern. Die Ausgaben seiner Predigten sind zahlreich (Köln 1482, Straßburg 1485, 1494, 1503 usw.) (KH II 2613).

[1]) Der berühmte Kanzelredner Geiler Johann von Kaisersberg († 1510), zuerst Professor der Theologie in Basel und Freiburg, dann 32 Jahre lang Domprediger in Straßburg, hat seine Predigten mit Ausnahme weniger nicht selbst herausgegeben. Die berühmteste Sammlung ist das Narrenschiff (navicula seu speculum fatuorum) und die Navicula poenitentiae, welche Dr. Eck von Ingolstadt 1512 zu einem „Schiff des Heiles" umarbeitete, übersetzt als „Schiff der Penitenz", Augsburg 1514 (KL V 193).

[2]) Vgl. Nr. 90. [3]) Vgl. Nr. 101.

[4]) Raymundus von Pennaforte, Dominikaner und Kanonist († 1275), Professor in Barcelona und Bologna, verfaßte im Auftrage Gregors IX. eine Dekretalensammlung, decretales Gregorii genannt. Zu ihnen erschienen eine Reihe von Erklärungen oder Glossen (KH II 1660 und I 1715).

[5]) Vgl. Nr. 52. [6]) Vgl. Nr. 101. [7]) des Aristoteles.

[8]) Vgl. Nr. 49. Gedruckt zu Straßburg (tractatus et libri quam plurimi B) 1489 (Theissing-Münster Kat. I 17).

[9]) Vgl. Nr. 41. [10]) Vgl. Nr. 126. [11]) Vgl. Nr. 91.

[12]) Vgl. Nr. 68. [13]) Vgl. Nr. 125.

[14]) Kardinal Cajetan, mit dem Geburtsnamen Jacobus de Vio, aus dem Dominikanerorden, Ordensgeneral und Erzbischof von Palermo, 1518 Legat für Deutschland in Sachen des Türkenkrieges, bekannt aus den Verhandlungen mit Luther zu Augsburg, schrieb einige Kommentare zu Aristoteles (1496 und 1509 gedruckt) und die besten Kommentare zu des Aquinaten Summa theologica (Lyon 1540) und zu dem Opusculum de enti et essentia (KH I 809). [15]) S. o. Nr. 141. [16]) S. o. Nr. 53.



145. Destructio Trojae. Geschrieben.
146. Sermones thesauri novi (de sanctis)[1].
147. Logica[2].
148. Officia spiritualia chori Bambergensis.
149. Prima secundae s. Thomae[3].
150. Joh. Dun <Scotus> super primum <libr.> sententiarum[4].
151. Dionysius Areopagita[5].
152. Petri Gersonis Pictaviensis super Biblia.
153. Liber scriptus.
154. Ricardus tres iibri sententiarum[6].
155. Locharius de levitate conditionis humanae.
156. Joh. Scotus in 12 libros Metaphysices Aristotelis[7].
157. Sermones de tempore et de sanctis[8].
158. Lombardica historia[9].
159. Bartholomaeus Bellutus.
160. Repertorium.
161. Johannes Scotus sup. librum priorum et posterorum[10].
162. Scotus super 4 libr. sententiarum[11].
163. Sermones Bernhardi per annum[12].
164. Stellarium coronae B. Mariae.
165. Sermo subscriptus in Concilio Constantiensi. Geschrieben.
166. Sermones Martini de Sanctis[13].
167. Supplementum[14].
168. Liber etymologiarum Nicolai[15].
169. Sermones Johannis Renner.
170. Stellarium coronae B. Mariae[16].

---

[1] Ohne Angabe des Autors gedruckt 1489 zu Straßburg von M. Flach (Theissing-Münster, Kat. I 93).

[2] des Aristoteles. [3] S. o. Nr. 141. [4] Vgl. Nr. 103.

[5] Die erste Ausgabe der im Mittelalter hochangesehenen Schriften des Pseudo-Dionysius erfolgte zu Florenz 1516 (KL III 1796).

[6] Vgl. Nr. 107. [7] Nr. 103.

[8] Unter diesem Titel erschien eine große Zahl von Predigtausgaben.

[9] Vgl. Nr. 65.

[10] Vgl. Nr. 103. Einer von den Kommentaren zu Aristoteles von Duns Skotus.

[11] Vgl. Nr. 103. [12] Vgl. Nr. 91.

[13] Wahrscheinlich die 1484 zu Straßburg u. ö. gedruckten Predigten des Martin von Troppau, † 1278 zu Bologna, aus dem Dominikanerorden. Zum Erzbischof von Gnesen ernannt, starb er auf der Hinreise (KH II Sp. 864).

[14] Möglicherweise das 1504 gedruckte Supplementum Coelifodinae (1490 deutsch erschienen „Die himmlische Fundgrube"), eine Ablaßschrift des Augustinereremiten Johann Paltz († 1511) (KH II Sp. 1305).

[15] Wahrscheinlich eine Schrift des Nikolaus von Cusa, der sich mit der Kritik der Pseudo-Isidorischen Dokumente befaßte. [16] Vgl. Nr. 164.



171. Mariale Bernhardi de Busti[1]).

172. Postilla Renneri[2]).

173. Jacobi de Voragine super dominicalia evangelia[3]). Geschrieben.

174. Quaestiones sup. libr. ethicorum[4]).

175. Ambrosius Calepinus.

176. Moralia s. Gregorii[5]).

177. Sermones Discipuli de tempore et de sanctis[6]).

178. Lombardica historia[7]).

179. Liber scriptus de coena dominicali[8]).

180. Postilla Guilhelmi sup. epist. et evang. de tempore, de sanctis[9]).

181. Summa Angelica de casibus conscientiae[10]).

182. Mammotrectus[11]).

183. Sermones s. Bernhardini[12]).

184. Sermones de tempore et de sanctis[13]).

185. Picco Mirandula[14]).

---

1) Vgl. Nr. 52. 2) Vgl. Nr. 169. 3) Vgl. Nr. 76.

4) Kommentar zu der aristotelischen Schrift über die Ethik.

5) Diese Schrift, auch Expositio in Job betitelt, hat den hl. Papst Gregor I. († 604) zum Verfasser. 6) Vgl. Nr. 51. 7) Vgl. Nr. 65.

8) Möglicherweise eine Abschrift der päpstlichen Abendmahlsbulle in Coena Domini, die früher am Gründonnerstag verlesen werden mußte und die päpstlichen Reservate enthielt.

9) Verfasser derselben ist Wilhelm von Auvergne, Bischof von Paris (1228—1248), ein bedeutender Theologe und Philosoph, dessen Werke zu Nürnberg 1496 erschienen. Die Predigtsammlung oder Postille wurde auch gedruckt in Eichstätt s. a. bei M. Reyser (Eichst. Sammelbl. 14. H. S. 31), in Köln bei H. Quentell 1505 (Lentner München, Kat. XI 198), in Basel 1518 (H. Kerler-Ulm, Kat. 308, S. 2) (KH II 2727).

10) Vgl. Nr. 81.

11) Verfaßt um 1300 vom Franziskaner Johannes Marchesinus aus Reggio, eine Erklärung der Wörter der Vulgata, des Breviers, Martyrologium nebst Regeln über Orthographie und Akzente, in 34 Ausgaben verbreitet, von den Humanisten verspottet (KH II 797).

12) Vgl. Nr. 69. 13) Vgl. Nr. 157.

14) Ein italienischer Philosoph, Humanist und Mystiker, † 1494 zu Fiesole. Er erregte durch die von ihm aufgestellten Thesen und ausgegebenen Schriften ungewöhnliche Aufmerksamkeit, hatte einen ausgedehnten Freundeskreis (in Deutschland Konrad Peutinger, Reuchlin, u. a. Savonarola), starb aber schon im Alter von 32 Jahren 1494. Außer den Thesen verfaßte er eine Apologia, eine siebenfache Erklärung des Schöpfungsberichtes, betitelt Heptaplus, De ente et uno, de dignitate hominis. Druckausgaben: Bologna 1496, Straßburg 1507 (Theissing-Münster, Kat. I 83), 1511 (Lentner-München, Kat. XII 85) (KH II 979).



186. Sermones s. patrum ab Adventu usque ad festum Paschae.
187. Aureum Rosarium theologiae[1]).
188. Secunda secundae s. Thomae[2]).
189. Plenarium[3]). Pergament.
190. Johannis Tarelii Aretini Orthographia.
191. Pomarium de Sanctis[4]).
192. Meffrendi ⟨sermones⟩ de tempore pars aestiva[5]).
193. Liber primus sententiarum de mysterio Trinitatis[6]).
194. Quaestiones Scoti super Porphyrium[7]).
195. Morale Inductorium super totam bibliam[8]).
196. Secundus liber secundae partis Thomae de Aquino[9])
197. Mammotrectus[10]).
198. Sermones quadragesimales Ruperti de Licio[11]).
199. Sermones de tribus partibus poenitentiae.
200. Canones Apostolorum[12]).
201. Textus sententiarum[13]).
202. Liber quintus summae Astensarii de sacramento poenitentiae[14]).

---

1) Die Rosa aurea, eine Erklärung der Sonn- und Festtagsevangelien des Dominikaners Sylvester Prierias († 1523 zu Köln), gedruckt 1503 zu Bologna, dürfte hiemit kaum identisch sein. 2) Vgl. Nr. 125.

3) Darunter verstand man ein liturgisches Buch, welches die Evangelien, Episteln oder die Texte des Missale enthielt, im späteren Mittelalter auch die Ausgabe dieser Texte in deutscher Sprache.

4) Vgl. Nr. 95. 5) Vgl. Nr. 87. 6) Vgl. Nr. 117.

7) Vgl. Nr. 103 und 105.

8) Der französische Homilet Peter Berchorius O. S. B., † 1362 zu Paris, verfaßte für den homiletischen Gebrauch mehrere Repertorien zur Bibel, das seit 1477 sehr oft gedruckte Repertorium morale, das 1474 u. ö. gedruckte Reductorium morale und ein Inductorium morale biblicum (KH I 577). Das Repertorium morale erschien auch 1489 bei Anton Koberger in Nürnberg (H. Kerler-Ulm, Kat. 308, S. 1). 9) Vgl. Nr. 125. 10) Vgl. Nr. 182.

11) Ein gefeierter Franziskanerprediger Roberto Caraccioli, von seinem Geburtsort Lecce de Licio genannt, Bischof von Aquino, † 1495. Sein Predigtwerk erlebte über 80 Auflagen (KH I 839).

12) Die 85 apostolischen Kanones sind ein Anhang zu den pseudoapostolischen Konstitutionen und wurden von dem römischen Mönch Dionysius Exiguus z. T. ins Lateinische übersetzt, dann in die dionysische, pseudoisidorianische Sammlung und ins Decretum Gratiani aufgenommen.

13) Vgl. Nr. 117.

14) Die Summa Astesana de casibus conscientiae verfaßte ein unbekannter Minorit aus Asti († um 1330), veröffentlicht 1317 auf Veranlassung des Kardinals Orsini. Die 8 Bücher derselben handeln von den Geboten, Tugenden und Lastern, Verträgen und Testamenten, Sakramenten, Weihen, Zensuren und von der Ehe. Gedruckt u. a. zu Nürnberg 1482 und 1528 (KH I 379).



203. Compendium theologicae veritatis [1]).

204. Tenor bullae apostolicae adv. haeresim maleficorum [2]).

205. Guillielmi Parisiensis episcopi opus [3]).

206. Cyrillus in evangelium Johannis [4]).

207. Positiones Henrici Gorichem in libros de coelo et mundo Aristotelis [5]).

208. Rabanus de laudibus s. Crucis [6]).

209. Statuta synodalia Eystettensia [7]).

210. Registrum speculi intellectualis felicitatis.

211. Casus super Institutiones [8]).

212. Sermones de tempore per annum [9]).

213. Historiae ex gestis Romanorum notabiles [10]).

214. Tabulae super ligenda Sanctorum [11]).

215. Alberti Magni de officio missae [12]).

---

1) Verfasser dieses 400 Jahre lang benützten Handbuches, das andere dem hl. Thomas von Aquin oder dem seligen Albertus Magnus zuschreiben, ist der Dominikaner Hugo von Straßburg (KH I 2039), Ende des 13. Jahrhunderts. Gedruckt in Ulm 1473 (Lentner-München XII 30).

2) Die von Papst Innozenz VIII. erlassene Bulle Summis desiderantes affectibus vom 5. Dezember 1484 über die Führung der Hexenprozesse. Sie ist dem Hexenhammer (Malleus maleficarum), verfaßt von den beiden Inquisitoren Institoris und Sprenger, in der Straßburger Ausgabe von 1487 vorgedruckt. Der Hexenhammer, bis 1669 in 29 Auflagen verbreitet, war das Handbuch für die Hexenprozesse bei den weltlichen und geistlichen Gerichten (KH I 1955). 3) Vgl. Nr. 180.

4) Der Pariser Theologe Jodocus Clichtovaeus gab eine lateinische Ausgabe Cyrills 1508 heraus, die sämtlichen Werke erschienen zu Basel 1524 (KL III 1290).

5) Heinrich von Gorkum, Rektor des Kölner Gymnasiums 1420—31, † als Kanonikus und Prokanzler. Genanntes Werk ist gedruckt 1502 zu Lyon (KH I 1898).

6) Der sel. Hrabanus Maurus, Abt von Fulda und Erzbischof von Mainz († 856), verfaßte zahlreiche Schriften. Druckausgaben erschienen in Basel 1534.

7) Es handelt sich um die Synodalstatuten des Bischofs Wilhelm von Reichenau, gedruckt 1484 bei M. Reyser in Eichstätt (Eichstätter Sammelbl. 14. Heft S. 20).

8) Eine Kasuistik eines ungenannten Verfassers zu den von Justinian 533 herausgegebenen Institutionen des römischen Privatrechtes.

9) Vgl. Nr. 157.

10) Die Gesta Romanorum ist eine mittelalterliche Sammlung von Märchen und Erzählungen aus der römischen Geschichte mit moralischem Exkurs zu Predigtzwecken. Der Verfasser ist unbekannt, die älteste Handschrift ist vom Jahre 1317 (KH I 1680).

11) Jedenfalls ein Register zur Legenda aurea (vgl. Nr. 65).

12) Unter dem Namen des seligen Albert des Großen wurden zahlreiche Traktate verbreitet. Ob der genannte identisch mit dem de mysterio missae, gedruckt 1473 zu Ulm (Theissing-Münster, Kat. I 2), ist fraglich.

216. Sermones Dormi secure[1]).

217. Speculum vitae humanae[2]).

218. Sermones parati de tempore et sanctis[3]).

219. Compendium theologicae veritatis[4]).

220. Sermones.

221. Pisanella <i. e. Summa>[5]).

222. Vocabularium utriusque juris[6]).

223. Tertius liber Rosarii theologiae[7]).

224. Breviarium <pro> horis canonicis Pauli Florentini.

225. Formular oder Cantzelleibuch loci s. Mariae in Mönienberg.

226. De tempore et sanctis a fratre Martino[8]).

227. Postillae majores totius anni per Eystetensem doctorem Joannem.

228. Anselmus[9]).

229. Juvenalis et Terentius cum commentariis.

230. Vocabularius breviloquii cum arte diphthongandi[10]).

231. Praeceptorium Joh. Nideri[11]).

232. Petri de Aquila super Scoto[12]).

233. Stephani Brullepher in 4 libros sententiarum[13]).

---

1) Vgl. Nr. 115.

2) Verfasser desselben ist Rodrigo Sanchez de Arevalo; † als Bischof von Valencia 1470. Das Speculum wurde gedruckt zu Rom 1468 (KH I 324), Straßburg 1507 (Theissing-Münster, Kat. I 88; Lentner-München Kat. XII 86).

3) Das Südd. Antiq. München Kat. 129 verzeichnet ohne Ort, Drucker und Jahr: Paratus de tempore continens evangeliorum de tempore expositiones necnon de tempore epistolarum sermones und Paratus continens sermones de sanctis per circulum anni. 4) Vgl. Nr. 203.

5) Verfasser dieser Summa de casibus conscientiae, in alphabetischer Ordnung abgefaßt und vollendet 1338 ist der Dominikaner Bartholomaeus von Pisa, daher S. Pisana, Pisanella, Bartholomea genannt, im 14. und 15. Jahrhundert weit verbreitet (KH I 497).

6) Ein solches wurde gedruckt bei M. Reyser in Eichstätt (Sammelbl. 14. H. S. 35). 7) Vgl. Nr. 187. 8) Vgl. Nr. 166.

9) Die Werke des hl. Anselm wurden u. a. gedruckt zu Basel 1480 (opuscula, Lentner-München XII 31). 10) Vgl. Nr. 86.

11) Der schon oben (Nr. 61) genannte Nider verfaßte auch ein praeceptorium divinae legis, u. a. gedruckt in Eichstätt (Sammelbl. 14. H., S. 37), Straßburg 1476 und 1483 (Theissing-Münster I 78).

12) Der Franziskanerbischof Peter von Aquila schrieb einen Kommentar zu den Sentenzen, der 1480 zu Speyer, 1501 zu Venedig gedruckt wurde. Als getreuester Erklärer seines Meisters Skotus erhielt er den Beinamen Scotellus († 1361) (KH II 1439).

13) Der Franziskanertheologe Brulefer lehrte an der Pariser Hochschule, in Mainz und Metz, er war gleichfalls Skotist, zugleich Förderer der Observanz († um 1500). Seine Werke wurden gedruckt in Paris, Basel, Venedig (KH I 758), Lentner-München XII 68.

234. Psalterium Brunonis [1]).
235. Dominicales <sermones> Beruti.
236. Margarita philosophica nova [2]).
237. Francisci epistolae familiares.
238. Petrarchae sermones de virtutibus [3]).
239. Sermones contra perversum statum mundi Gg. de Eden.
240. Ricardus super 4 libr. sententiarum [4]).
241. Psalterium. Geschrieben.
242. Compendium totius logices.
243. Quadragenarium bigae salutis.
244. Nicolai Beroti ad Pyrrhum.
245. Vita sanctorum.
246. Liber epistolarum et evangeliorum de tempore et sanctis.
247. Robertus de Sanctis [5]).
248. Lucanus [6]).
249. Tractatus de Turcis.
250. Sermones dominicales.
251. Sermones de sanctis.
252. M. T. Varronis de lingua latina [7]).
253. Breviloquium [8]).
254. Appliciarium.
255. Granum sinapis.
256. Computus [9]).

---

1) Vgl. Nr. 70 und 72.

2) Der Philosoph, Theologe und Naturforscher Gregor Reisch, Karthäuserprior zu Freiburg i. B., gab 1503 seine Margarita philosophica, die erste deutsche Enzyklopädie der Wissenschaften heraus, die viele Auflagen erlebte. Sie handelt in 12 Büchern über Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Arithmetik, Musik, Geometrie, Astronomie, Naturphilosophie, Kosmologie, Psychologie und Ethik, in späteren Ausgaben auch noch über die hebräische und griechische Sprache. Reisch starb 1525 (KH II 1719).

3) Francesco Petrarca († 1374) hat nicht bloß als Humanist und lyrischer Dichter, sondern auch durch moralphilosophische Abhandlungen sich großen Ruhm erworben. Die Gesamtausgabe seiner Werke wurde zu Basel 1496 gedruckt (KH II 1421).

4) Vgl. Nr. 107. 5) Vgl. Nr. 198.

6) Des römischen Dichters Marcus Annaeus Lucanus historisches Epos Pharsalia in 10 Büchern, den Kampf zwischen Cäsar und Pompejus schildernd, wurde im Mittelalter als Schulbuch viel benutzt (Herder, Lexikon V 991).

7) Der römische Polyhistor Marcus Terentius Varro († 27 v. Chr.) verfaßte 25 Bücher de lingua latina, von denen Buch 5—10 erhalten sind (Herder, Lexikon VIII 1063). 8) Vgl. Nr. 312.

9) Berechnungsformeln für Berechnung des Osterfestes und Aufstellung des Kalenders.

257. Allegorismus linealis.

258. Mammotrectus [1]).

259. Vetus ars Aristotelis [2]).

260. Commentarii in primum et quartum tractatum logices Petri Hispani [3]).

261. Sermones Pomarii [4]).

262. Quadragesimale Roberti Carocheli de Lycio [5]).

263. Modus epistolandi fratris Arigi in epitomata naturalis Mysticae

264. Quadragesimale Roberti Episcopi Aquinensis [6]).

265. Isagoge Porphyrii [7]).

266. Stephani Brullepher in libr. Bonaventurae [8]).

267. Alexander Grammaticus [9]).

268. Petrus de Aquila [10]).

269. Nicolai de Orbellis super sententias compendium [11]).

270. Cursus librorum physicae naturalis Nicolai de Orbellis.

271. Postilla Guilhelmi super epistolas et evangelia [12]).

272. Copulata pro elucidatione tractatuum Petri Hispani [13]).

273. Malleus maleficarum opus, egregium [14]).

274. Regimen sanitatis Magnini medici Mediolanensis.

275. Obsequiale ecclesiae Aistetensis [15]).

---

1) Vgl. Nr. 182. 2) Vgl. Nr. 121.

3) Petrus Hispanus, der nachmalige Papst Johann XXI († 1277), schrieb als Professor der Universität Siena die Summulae logicales, welche noch im 15. Jahrhundert 48 Auflagen erlebten und 300 Jahre lang als dialektisches Handbuch benutzt wurden. Er war Professor der Naturphilosophie und der Medizin, auch Leibarzt Gregors X. Eine Neubearbeitung der Logik nahm Dr. Eck in Ingolstadt vor (KH II 135).

4) Vgl. Nr. 95. 5) Vgl. Nr. 198. 6) Vgl. Nr. 198.

7) Eine Schrift des Neuplatonikers Porphyrius († ca. 303), zu der Boethius einen Kommentar verfaßt hat.

8) Vgl. Nr. 233.

9) Alexander de villa Dei, auch Villadeus genannt, ein Minorit, gab eine Grammatik in leonischen Hexametern heraus, betitelt Doctrinale puerorum, die bis ins 16. Jahrhundert in den Schulen gebraucht wurde. Der Verfasser starb um 1240 (KH I 129).

10) Vgl. Nr. 232.

11) Der Minorit und Skotist Nikolaus von Orbellis, Magister der Theologie in Poitiers († nach 1465), verfaßte eine Reihe von Kommentaren, das genannte Kompendium ist gedruckt zu Lyon 1503 (KH II 1145). Von ihm auch folgende Nr. 12) Vgl. Nr. 180.

13) Der oben genannte Nikolaus von Orbellis verfaßte einen Kommentar zu den logischen Summulae des Petrus Hispanus, der hier gemeint sein dürfte (KL IX 971). 14) Vgl. Nr. 204.

15) Gedruckt zu Eichstätt bei M. Reyser 1488 (Eichstätter Sammelbl. 14. H., S. 22).



276. Johannis Aventini Grammatica [1].
277. Dicta Alexandri [2].
278. Vocabula ex quo.
279. Regulae Monacensium horarum.
280. Vade mecum [3].
281. Passio Johannis Raimundi.
282. Synonyma M. Joh. de Garlandia [4].
283. Figura Donati Adorf.
284. Boethius de consolatione philosophiae.
285. Tractatus sacerdotalis de sacramentis et officiis divinis [5].
286. Ars epistolandi Francisci Nigri Venetiani.
287. Stella clericorum.
288. Sermones de laudibus sanctorum [6].
289. Vocabularius [7].
290. Summa de exemplis et similitudinibus rerum [8].
291. Vocabula<rium>.
292. Gemma gemmarum.

---

[1] Der bayrische Geschichtschreiber Johann Turmaier, der die Universitäten Ingolstadt, Wien, Krakau und Paris besucht hatte, † 1534 zu Regensburg, gab als Prinzenerzieher auch eine Grammatik heraus, die von 1512—1523 in 6 Auflagen erschien, außerdem ein Auszug daraus in 4 Auflagen 1512—1520 (Dr. Th. Wiedemann, Joh. Turmair, Freising 1858, 213 ff.)

[2] Vgl. Nr. 267.

[3] Johannes Abbas Vincellensis, decretorum doctor, ist Verfasser von Sermones vademecum de tempore et de sanctis. Gedruckt ohne Angabe des Ortes und Jahres (Lentner-München XII 122). Im Kat. I von Theissing-Münster (S. 58) wird ein mit vorigem jedenfalls identischer Johannes Abbas Nivicellensis als Verfasser einer Bibelkonkordanz, gedruckt zu Basel 1496, genannt. Als Herausgeber ist bezeichnet Johannes de Secubia (ebenso Kat. Nr. 7 S. 11). Verfasser ist dann der Kardinal Johannes von Segovia, Kanonikus von Toledo und Professor in Salamanka, Vertreter dieser Universität auf dem Konzil zu Basel, der sich zuletzt in ein spanisches Kloster zurückzog und ca. 1458 starb (KH II 152).

[4] Johann von Garland, geboren in England, Lehrer der Grammatik, Rhetorik und Poetik in Toulouse, zuletzt in Paris, † 1252, verfaßte viele grammatikalische und lexikalische Werke, die Synonyma wurden gedruckt in Reutlingen 1487 (KH II 143), in Eichstätt (Sammelbl. 14. H., S. 37).

[5] Verfasser desselben ist Nikolaus Blony, gedruckt in Straßburg 1493 (Kerler-Ulm Nr. 308, S. 1). [6] Vgl. Nr. 22.

[7] Vielleicht der des Heinrich von Langenstein in Hessen, Professor der Philosophie und Theologie in Paris und Wien. Der Vocabularius ist exegetisch und wurde gedruckt zu Ulm 1468 (KH I 1899).

[8] Verfasser derselben ist Johannes a s. Geminiano, ein Dominikaner in Siena. Die Summa umfaßt 10 Bücher und wurde gedruckt zu Venedig 1497, Basel 1499 (KH II 143).

293. Vocabulum anteponens theutonium ante latinum.
294. Chronica Charionis.
295. Liber scriptus in Pergament.
296. Abbreviarium.
297. Nicolai Orbellis in Scoti logica [1]).
298. Sermones declamatorii Roberti Liciensis [2]).
299. Martyrologium.
300. Supplementum.
301. Vocabularium praedicantium [3]).
302. Vocabularium incipiens teut. ante lat. [4]).
303. Quatuor patriarchae principales, geschrieben in Pergament.
304. Peregrinus de tempore, geschrieben in Pergament [5]).
305. Abbreviarium [6]).
306. Ein Bethbuch.
307. Carmen Pilade [7]).
308. Logica beati Thomae [8]).
309. Bonaventurae Breviloquium theologiae [9]).
310. Abbreviarium [10]).
311. Primus liber sententiarum. Geschrieben [11]).
312. Sermones aliqui scripti.
313. Ein Bethbuch.
314. Super sententias Nicolai de Nise [12]).
315. Sermones quadragesimales Joh. Aquilani [13]).
316. Liber scriptus.
317. Liber meditationum et orationum homiliarumque Hieron. Berboni.
318. Homerus.
319. Ausonius [14]).

---

1) Vgl. Nr. 269. 2) Vgl. Nr. 198.

3) Verfasser ist Johann Melber von Gerolzhofen, gedruckt wurde es in Eichstätt (Sammelbl. 14. H. S. 32).

4) Vgl. Nr. 293.

5) Von dem Dominikaner Peregrinus wurden Predigten de tempore et de sanctis gedruckt zu Reutlingen um 1482 (Eichstätter Sammelbl. 14. H. S. 39).

6) Vgl. Nr. 296.

7) Verfasser Brocard Pilade von Brescia, ein italienischer Philolog, der doctrinale puerorum des Alexander Villadeus erklärte und verbesserte (KL I 516).

8) Vgl. Nr. 125. 9) Vgl. Nr. 49. 10) Vgl. Nr. 296.

11) Vgl. Nr. 117. 12) Vgl. Nr. 37.

13) Sie wurden gedruckt zu Venedig 1499 von Petrus Bergomenis (Lentner-München III 108).

14) Dezimus Magnus Ausonius aus Bordeaux, Lehrer der Grammatik und Rhetorik in seiner Vaterstadt, Präfekt von Gallien und Konsul, † um 393, Verfasser verschiedener Schriften (KH I 419).

320. Seneca.
321. Farrago miscellaneorum Conradi Wimpinae a Fagis [1]).
322. Epistolae Ciceronis.
323. Plautus.
324. Plinius.
325. Josephus de bello judaico [2]).
326. Titus Livius.
327. Discipulus sermones de tempore [3]).
328. Sallustius.
329. Mirandula [4]).
330. Officia Ciceronis.
331. Galleoti Marci Narniensis de homine libri duo unacum copia Erasmi.
332. Petrus Hispanus [5]).
333. Medela animae.
334. Psalmi poenitentiales.
335. Breviarium sec. usum almae ecclesiae Salispurgensis.
336. Quadragesimale Philippi [6]).
337. Passio D N J. Ch.

IV. Überreste des Klosters i. J. 1720.

Am 2. April 1720 richtet Johann Gg. Neumayer, Landsaß auf Möningerberg, ein Gesuch an die kurfürstliche Regierung in Amberg um Wiederaufrichtung des durch die Reformation eingegangenen Frühmeßbenefiziums auf dem Möningerberge. Die Einkünfte der Frühmesse bestünden in jährlich 140 Metzen Getreide und 6 fl 2 β in Geld, im ganzen also bei 100 fl. Der Bittsteller erklärt sich bereit, hierzu noch 50 fl dazu zu stiften. Er begründet sein Gesuch damit, „daß es bei den Lutheranern sehr ärgerlich wäre, wenn dieser Ort, worauf eine Kloster-

1) Konrad Koch, genannt Wimpina, geboren zu Buchen (a Fagis), Professor der Philosophie und Theologie zu Leipzig, 1505—30 Rektor der neuen Hochschule zu Frankfurt a. O., Gegner Luthers, † zu Amorbach 1531, gab unter obigem Titel seine kleineren philosophischen und theologischen Schriften und akademischen Reden heraus (gedr. zu Köln 1531). Gegen Luther schrieb er die Sectarum Anacephalaeosis (1528) (KH II 2740).

2) Gedruckt zu Venedig 1486 (Lentner XII 20).

3) Vgl. Nr. 51. 4) Vgl. Nr. 185. 5) Vgl. Nr. 260.

6) Wahrscheinlich Ph. von Greve, Kanzler von Paris, † 1236, überaus produktiv an Gedichten wie an Predigten. Von letzteren sollen über 700 gedruckt worden sein (Paris 1523) (KH II 1468).



und zwei andere Kirchen gestanden und vor alters der vielen darauf gehaltenen Andachten halber sonderbar berühmt gewesen, nunmehr aber ungeachtet der noch vorhandenen Frühmeßeinkünften nicht wolle gesorgt werden, daß eine hl. Messe mehr darauf gelesen werde". Er will möglichst beitragen, daß eine Kapelle für die Frühmesse, für den Frühmesser ein paar Zimmer, weil dessen Behausung in kalvinischer Zeit verkauft worden, aufbauen zu lassen. Auf einem Extrakt der Frühmeßrechnung von 1583 ist bemerkt, daß 20 fl jährlich herkommen von dem Möningerbergfrühmeßhaus, „so der alte Kastner verkauft hat wie im beiliegenden Kaufbrief zu ersehen".

Schon in einem Bericht Neumayers vom 22. Febr. 1720 heißt es, „daß auf dem sog. mir nunmehr zugehörigen Möningerberg vor dem entstandenen Luthertum ein Kloster O. S. F. neben einer Frauenkirch und einer zur selbigen Landsasserei gehörigen, zu Ehren des hl. Leonhard gebauten Kapelle gestanden". Neumayer hat den Frühmeßstiftbrief selbst eingesehen, wonach Herzog Otto (von Neumarkt), Pfalzgraf bei Rhein, die Fundation gegeben hat. Die Amberger Regierung verlangt in ihrer Antwort vom 27. Juli d. J. eine Congrua von 250 fl. Am 30. Juli 1721 berichtet wieder Neumayer, „daß bei selbiger Landsasserei nicht allein ein Schloß, sondern auch eine Frauenkirche neben einem hernach dazu erbauten Kloster gestanden sei" und zu dieser Kirche für eine Frühmesse die Fundation vom Pfalzgrafen Otto gegeben wurde. Später sei die Frühmesse den Mönchen übertragen worden und Herzog Otto habe den Berg mit Bewilligung Pius' II. den Observanten 1459 zu einem Klosterbau samt der Frauenkirche zugeeignet. Bei der Frauenkirche war auch ein Turm mit einer schweren Glocke, welche, „da der Turm neben dem Kloster erst im vorigen Jahrhundert bei Menschengedenken, da dieses Land wieder in katholische Hände gekommen, negligenter eingegangen, in eine andere nicht weit entlegene Kirche transferiert worden. Neben dem kann man noch die alten rudera oder Gemäuer sehen, wo das Schloß, die Frauenkirche, Turm und Kloster gestanden sei". Neumayer hat zur Erbauung der



Kirche und einer Unterkunft für den Prieser bis jetzt 2500 fl vorgeschossen unter der Bedingung, daß ihm von den Novalzehenten und den Opfern der Zins und das Kapital abgetragen werde. Er will auf den Zins so lange verzichten, bis der Zehent, den er selbst hat, in andere Hände übergeht, und außerdem zur Besoldung noch 150 fl leisten. Kirche und Haus hat er bereits gebaut, auch die Erlaubnis zum Messelesen schon erhalten.

Bezüglich der Frühmesse befand sich Neumayer im Irrtum. Von Amts wegen wurde ihm (1729) erwidert: „über ein Benefizium auf dem Möningerberg findet sich in der Amtsregistratur nichts, sondern immer nur von einem Benefizium in Möning, welches allerdings 1548 die Mönche versehen haben.“ Die von Neumayer beigebrachten Belege beziehen sich sämtlich auf die Möninger Frühmesse. Nach dem oberpfälzischen Lehenbuch des kurfürstlich geistlichen Rates in München war sie schon 1537 den Franziskanern übertragen. Nach der Klosteraufhebung wurde die Verwaltung für Kloster und Frühmesse vom Richter zu Freystadt geführt. Die Einnahmen bestanden 1586 in: 8 β von Hans Grauser zu Reichertshofen, 1 fl 18 ₰ von Gg. Geyer zu Berghausen, 4 fl 1 β 24 ₰ von Hs. Kürzinger zu Möning, 8 fl Pacht von Hans Stockel, Zimmermann zu Möning, für den Garten am Möningerberg, 42 fl 6 β 9 ₰ für 57 Metzen verkauftes Korn, 30 fl von der Korngilt, 2 fl 7 β 24 ₰ für 6 M. Dinkel, 2 fl 2 β 3 ₰ für 3 M. Weizen, 35 fl für 70 M. Haber. In Sa 123 fl 1 β 12 ₰, abgeführt an die kurfürstliche Rentkammer [1]). Hier sind natürlich die Gültbezüge des Klosters und die der Frühmesse bereits zusammengeworfen.

Am 20. Juli 1730 wurden die Frühmeßbezüge folgendermaßen angegeben:

„1) das Frühmeßhäusl ist nach Erbrechtsbrief vom 3. Jli 1700 im Besitz der Witwe Heindl, nach Erbr. Br. v. 27. Nov. 1708 ihres Sohnes Ant. Heindl und geschätzt auf 500 fl;

2) ein halb Tagwerk Garten bei dem Hofe nur über den Weg hinüber an der Langgasse gelegen (also in Möning);

3) ein Tagw. Feld auf dem Sandbühl, der geistlichen Meßverwaltung gehörig; 1/2 T. Acker in 5 Beeten bei der Rohrgaße, 1/4 Tgw.

[1]) Die Rechnungsgebühr ist abgezogen.

A. in 2 B. am Frickenhofer Anger, 1/2 Tg. in 4 B. zu den Fuchslöchern, 1/8 T. in 2 B. beim Hagenbrunnen, 3/4 T. in 5 B. im Kothacker, 1/4 T. in 1 B. im Leitenweg, 3/4 T. in 4 B. am Rohrlohe, 1/4 T. in 2 B. am hinteren Rohrerlohe, S. 4 3/8 Tgw.; 3/4 T. Herbstwiesen auf den Bergwiesen (an die Langgaß stoßend), 1/4 Tg. neben dem Stadtweg u. dem Viertel Heilingwiesen, 1 T. auf der oberen Bergwiese an der Rohrgaße, 3/4 T. Grametwiesen im Rohrich (liegt ganz allein, ringsum ausgegräbert, stößt an den Schwarzacher Mühlbach und Möninger Espan), 3/4 T. unter dem Häher.

Von dem Gütlein und den Gründen muß A. Heindl an die geistliche Meßverwaltung jährlich reichen an Michaeli 4 fl 30 χ Zins, 3 M. Korn, 2 M. Dinkel, 3 M. Haber; als Fuhrlohn darf er abrechnen 6 Kr. Kleine Rechte hat er nicht zu geben, bei Besitzveränderung aber den 20. Gulden. Der Hof in Reichertshofen ist jetzt zu gleichen Teilen halbiert unter zwei Besitzer samt den Gründen, an Zins hat jeder zu geben 27 Kr., an kleinen Rechten 24 Kr., je 15 M. Korn und Haber, den 30. fl Handlohn. Den Hof in Großberghausen besitzt Hans Reinwald mit zugehörigen 13 Tagw. Feld und 4 1/4 Tgw. Wiesen, zahlt Zins 1 fl 4 χ 1 ₰, Gilt je 15 M. Korn und Haber, Besitzveränderungsgebühr den 30. fl. Früher gab der Hof 63 M. Gilt; als aber ganz Großberghausen vor 100 Jahren abgebrannt und die Felder öd geblieben, wurde die Leistung herabgesetzt."

Vergleicht man diese Rechnung mit der von 1585, so kommen auf Rechnung des Klosters: der Pacht vom Klostergarten (sehr hoch!), etwa 30 M. Korn, 4 M. Dinkel, 3 M. Weizen, 7 M. Haber.

Weitere Schritte zur Besetzung des Frühmeßbenefiziums sind, wie es scheint, nicht mehr geschehen. Schon im Jahre 1730 starb J. Georg Neumayer. Sein Sohn Sebastian hatte andere Pläne, er eröffnete eine Weißbierbrauerei auf dem Möningerberg, starb aber bald (1743) mit Hinterlassung bedeutender Schulden.

V. Die Kirche zum hl. Kreuz auf dem Möningerberge.

Ein Streitakt aus dem Jahre 1527 erwähnt eine Kirche zum hl. Kreuz auf dem Möningerberge, vermutlich die außer der alten Liebfrauenkirche bestehende Klosterkirche. Der Streit war anhängig zwischen dem Pfalzgrafen und Herzog Friedrich einerseits und zwischen den Herren von Wolfstein auf Sulzbürg anderseits und harrte bereits beim kaiserlichen Kammergerichte der Entscheidung. Hans Mayer, Gotteshauspfleger zum hl. Kreuz, wohnhaft in Menig, hatte ein Wiesenstück zum hl. Kreuz da-



selbst gehörig verkauft und die Kaufsumme ausgeliehen, ohne des geistlichen Rats Ordinarien oder des Landesfürsten Zustimmung einzuholen und ohne der Kirche „ehehafte Not“. Darauf hat ihn der Schultheiß zu Neumarkt „verstricken“ lassen, die Sache aber bis Jakobi vertagt und ihn wieder heimgelassen. Darauf haben die Herren von Wolfstein den Pfleger abfangen lassen, das Kaufgeld zum Teil in ihren Brauch und Nutzen gewendet und bis jetzt dem Gotteshaus vorenthalten. „Also sind es die von Wolfstein“, schreibt der Pfalzgraf, „die nach diesem Kirchengeld gedurst“ (nicht umgekehrt, wie der Wolfsteiner behauptet). Der Wolfsteiner hatte nämlich Samstag nach Viti 1527 ein kaiserliches Mandat erwirkt, bei 20 Mark Strafe den Pfleger ledig zu geben.

Der Pfalzgraf rechtfertigt sich nun also: Der Pfleger ist in Möning seßhaft, wo der Schultheiß[1]) die hohe Obrigkeit hat. Letzterer hat den Pfleger nach erhaltenem Mandat fahren lassen. Zwei Tage darauf wurde er vom Wolfsteiner gefangen und ihm verboten, sich vor dem Neumarkter Gericht zu stellen. Daß er, der Pfalzgraf, Kirchengut habe an sich ziehen wollen, weist er entschieden zurück (Donnerstag nach Oswaldi 1527).

Albrecht von Wolfstein und seine Vettern, Freiherren zu Obersulzbürg, behaupten in ihrer Beschwerde, „daß das Gotteshaus hl. Kreuz auf dem Möningerberg ihrer Obrigkeit unmittelbar zustehe, sie auch desselben Oberherren, Beschirmer, Handhaber und Kirchenpfleger daselbst zu setzen und zu entsetzen, auch Rechnung von ihnen zu empfangen, über Menschengedenken ohne menniglichen Widerfechten in ruhigem Posseß gewesen“. Nun hat der Pfalzgraf von dem Pfleger die Barschaft, „welche das Gotteshaus in einigen Jahren erobert, abgefordert und ihn über ⟨= trotz⟩ seiner Entschuldigung, daß ihm solches ohne Zustimmung seiner Herrschaft nicht möglich und trotz mündlicher und schriftlicher Aufklärung von seiten der Wolfsteiner am 26. April gefangen nehmen lassen und in Neumarkt in Haft gehalten“.

Dagegen replizieren nun die pfälzischen Räte mit sechs

[1]) Der Schultheiß von Neumarkt hatte den Rang eines sonstigen Pflegers eines churpfälzischen Pflegeamtes.

allerdings formellen Gründen, wonach sie das Mandat nicht anerkennen. Dem setzt aber der Wolfsteiner (gezeichnet Dr. Christof Höß) nicht weniger als 15 Gründe entgegen:

„1) Wahr sei, daß ein Gotteshaus gen. zum hl. Kreuz auf dem Möningerberg gelegen sei; 2) wahr sei, daß dieses Gotteshaus der wolfsteinischen Obrigkeit und Jurisdiktion unmittelbar unterworfen und zugehörig, 3) wahr sei, daß die Herren v. Wolfstein desselben Klosters (!) Oberherrn, Beschirmer, Handhaber und Kirchenpfleger daselbst zu setzen und entsetzen, auch Rechnung von ihnen über Menschen Gedenken zu empfangen ohne der Herren v. Bayern und männiglich unerfochten in ruhigem Posseß allweg gewesen seien; 4) wahr sei, daß die Herren v. Wolfstein den H. Meyer über das Kloster (!) Möningerberg zum Pflegen geordnet, gesetzt und gemacht, welcher auch sein Amt und Pflegschaft mit allen Treuen und Fleiß aufgerichtet und vollbracht habe; 5) wahr sei, daß nach gemeinem geistlichen und weltlichen Recht, auch des hl. Reichs Ordnung, Constitution und Landfrieden niemand einen andern überfallen usw. darf; 6) ebenso bei schwerer Strafe, daß niemand den andern in seiner Gerechtigkeit, seines Inhabens und Besitzes entsetzen solle; 7) wahr sei, daß der Pfalzgraf vom Pfleger die Barschaft der Kirche zum hl. Kreuz abgefordert habe; 8) wahr sei, daß der Pfleger ohne Bewilligung seiner Herrschaft dies nicht tun durfte; 9) wahr sei, daß die von Wolfstein den Fürsten mündlich und schriftlich aufgefordert, sie in ihrem Recht nicht zu stören; 10) wahr sei, daß der Pfalzgraf den Pfleger gefangen nehmen und in Neumarkt hat einsperren lassen; 11) daß auf Veranlassung der Wolfsteiner ein Mandat ergangen ist; 12) daß im Mandat 20 Mark Strafe auferlegt wurde; 13) daß das Mandat dem Pfalzgrafen durch einen geschworenen Kammerboten überbracht wurde; 14) daß der Pfalzgraf es nicht beachtet hat und den Pfleger noch gefangen hält; 15) daß von dem allen zu Möning und in der Umgegend ein gemeines Geschrey und Leumund sei."

Die Antworten und Gegenantworten der beiden Parteien ziehen sich fort bis zum 30. Oktober 1531. Von Interesse sind die Aussagen der Zeugen von Möning. Der Bäcker Conrad Meichsner, bei 40 Jahre alt, weiß nicht anders, als daß die von Wolfstein den Heiligenpfleger verordnet und die Rechnung abgehört haben. Der ehemalige Heiligenpfleger Christof Reicharter sagt dasselbe. Warum die Wolfsteiner diese Gerechtigkeit haben, wissen sie nicht. Die einen sagen, die Kapelle sei auf Wolfsteiner Grund gebaut, andere sagen, bloß zur Hälfte, während sonst in Möning und in der Umgebung die Herzöge



alle Gerechtigkeit haben. Fritz Seckendorf, gen. Ochsenkopf, sagt dasselbe.

Der Ausgang des Prozesses ist nicht bekannt. Das Kloster, von den bayrischen Pfalzgrafen gegründet, wurde auch von diesen aufgehoben [1]).

Alphabetische Übersicht der Autoren,

wo deren Namen fehlt, der Buchtitel (*) der Möningerbergbibliothek.

[1]) Kreisarch. Amberg Wolfsteinische Reichsherrschaft Akt Nr. 312, Rep. 57.



Kleinere Beiträge.

Ein Brüderschaftsbrief des heiligen Johannes von Capistrano.

Einzelheiten über die Wirksamkeit Kapistrans während seiner letzten Lebensjahre 1451 bis 1456 in Deutschland verdienen aus örtlichen Urkundenbeständen und Geschichtsschreibern gesammelt zu werden, denn sein Auftreten hat allenthalben größtes Aufsehen erregt. Als Kreuzprediger gegen Husiten und Türken, als Vorkämpfer der franziskanischen Observanzbewegung und Bußprediger hat er mit der Leidenschaft des Südländers durch seine packenden Predigten in Mittel- und Ostdeutschland das Volk aufgerüttelt, so daß Hunderttausende ihren Putz und Tand dem „heiligen Mann" auf Scheiterhaufen zu Füßen legten. E. Jacob[1] hat die in Breslau gehaltenen, G. Buchwald[2] eine Reihe Leipziger Predigten des Volksmissionars herausgegeben, F. Falk[3] hat einige Nachrichten über sein Auftreten im Frankenland veröffentlicht, und gelegentlich finden sich Urkunden, die er zugunsten von Städten und Einzelpersonen ausgestellt hat. Während seines Aufenthalts in Sachsen (Buchwald 128 ff.) 1452 nahm er am 18. März Rat und Bürgerschaft der Stadt Meißen in die Brüderschaft seines Ordens auf[4], am 24. April wurde der Stadt Görlitz dieselbe Vergünstigung zuteil[5]. Diese Gebetsverbrüderungen bestanden schon vor dem Aufkommen der Bettelorden, wurden aber von diesen besonders gepflegt und unterstützt, so daß sich im Ausgang des Mittelalters die Beliebtheit namentlich der Franziskaner-Observanten in den Kreisen der Fürsten und des vermögenden Adels erklärt. Für Corvey hat F. Philippi (Der liber vitae des Klosters Corvey, in den Abhandlungen über Corveyer Geschichtsschreibung, 2. Reihe,

[1]) Eugen Jacob, Joh. v. Capistrano, 1. 2. Breslau 1903. 1911.

[2]) Gg. Buchwald, Johannes Capistranos Predigten in Leipzig 1452, in: Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte 26 (Leipzig 1913) 125 ff.

[3]) Frz. F[alk], St. Johann von Capistrano in Deutschland, in: Der Katholik, 71. Jahrg. I (Mainz 1891), 3. Folge, III 149—154. Vgl. im übrigen G. Wolf, Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte I (Gotha 1915) 265 f., wo die Quellen und Darstellungen über ihn genannt sind.

[4]) Codex diplom. Saxoniae regiae II 4 (Leipzig 1870) Nr. 105.

[5]) Verzeichnis Oberlausizischer Urkunden I (Görlitz 1805) 68. Bei Chr. Reisch, Urkundenbuch der Kustodien Goldberg und Breslau, I. Teil 1240—1517 (Monumenta Germaniae Franciscana II 1), Düsseldorf 1917, ist diese Urkunde nicht aufgenommen.

Münster i. W. 1916, 45 ff.) kürzlich die Bedeutung der Bücher des Lebens, in welche die Namen der Verbrüderten, sowohl der Verstorbenen als auch der anderen Wohltäter, eingetragen wurden, beleuchtet und darauf hingewiesen, daß man unterscheiden müsse zwischen einer plena fraternitas, die ein Anrecht auf Begräbnis im Kloster gewährte, und einer communis fraternitas, die nur Anteil an dem für Gebete und gute Werke zu erwartenden Lohn in Aussicht stellte. Das Buch des Lebens wurde während der Messe auf dem Altar niedergelegt. Das dargebrachte Opfer des Priesters kam dann den im Buch Verzeichneten zu gut, so daß sie für das ewige Leben vorbereitet wurden. Unter dem Einfluß der Bursfelder Kongregation erlebte im 15. Jahrhundert das Verbrüderungswesen auch im Benediktinerorden erneute Verbreitung [1]).

Die hier mitgeteilte Brüderschaftsurkunde Kapistrans ist am 1. November 1454 in Aschaffenburg ausgestellt. Der Aufenthalt paßt zu der Angabe des Frankfurter Chronisten Bernhard Rohrbacher, daß Kapistran am 29. Oktober Frankfurt verlassen habe (Falk a. a. O. 151). Auf dem damaligen Fürstentag hat er mit großem Erfolg gegen die Türkengefahr gepredigt und zur Buße gemahnt. Rohrbacher erwähnt, daß seine Eltern mit allen Kindern in den Barfüßerorden „gebrodert" worden seien „a devoto patre ‚der heilge man' wulgariter nuncupato". Auch der Herr v. Dalberg, seine Gattin, Kinder, Verwandten und Freunde wurden am 28. Oktober in die Mitbrüderschaft des Franziskanerordens durch Kapistran aufgenommen [2]). Es handelt sich wohl um Wolfgang Cämmerer von Worms gen. von Dalberg († 1476) und seine Gemahlin Gertrud Greiffenclau v. Vollraths, deren Sohn Johann der bekannte Humanistenfreund und Bischof von Worms 1482 bis 1503 war.

Die Persönlichkeit des in unserer Urkunde Begnadeten ist zwischen 1419 und 1446 in Kaufunger Urkunden festzustellen [3]). Am 7. September 1425 schenkten die Brüder Burghard, Friedrich und Konrad v. Kolmatsch ihre jährlichen Zinsen von den Gütern des Augustinerklosters Eschwege zu Lüderbach bei Eschwege diesem Kloster zu erblichem Besitz [4]). Ferner war ein Burkhard v. Kolmatsch 1431, Juli 10,

---

1) J. Linneborn, Die Reformation der westfälischen Benediktiner-Klöster im 15. Jahrh. durch die Bursfelder Kongregation (S.-A. aus den Studien und Mitteilungen O. S. B., Brünn 1899) 181 ff.

2) Staatsarchiv Münster Msc. II 93 (Kindlinger), Bl. 11. Herrn Archivdirektor Geh. Archivrat Prof. Dr. F. Philippi bin ich für gütige Mitteilung eines Regestes zu Dank verbunden.

3) H. v. Roques, Urkundenbuch des Klosters Kaufungen i. H. I. II.

4) Alb. Huyskens, Die Klöster der Landschaft an der Werra. Regesten und Urkunden (Klosterarchive I. Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck IX), Marburg 1916, Nr. 607.



vom Abt Johann von Fulda mit dem Dorf Richelsdorf (Kr. Rotenburg), einem Erbgut zu Gerstungen und Pfandgütern im dortigen Gericht belehnt worden [1]). Richelsdorf und Wommen (Kr. Eschwege) blieben im Besitz der Familie, bis sie 1558 [2]) mit dem Statthalter an der Lahn Georg v. Kolmatsch im Mannsstamm ausstarb. Von Hessen hatte Burghard Besitzanteile in Weidenhausen (Kr. Eschwege), an der Wüstung Heinichen zwischen Altendorf und Altenstein (Kr. Witzenhausen) und einem Hof zu Ulfen [3]) (Kr. Rotenburg). Als sich 1462 Hermann v. Kolmatsch und Gerlach Meisenbug über die Güter ihres verstorbenen Vetters und Schwähers Burkhard v. Kolmatsch einigten, werden in dessen Besitz genannt hersfeldische und kaufungische Lehen zu Brandenfels (bei Netra, Kr. Eschwege), Gerstungen, Untersuhl (bei Gerstungen) und Berka a. d. Werra [4]). Bei dieser Gelegenheit ist vielleicht der Brüderschaftsbrief Kapistrans in den Besitz der Familie Meisenbug und von dort aus, als die Meisenbugs 1810 ausstarben, an die Familie Dalwigk gelangt; denn in dem von Herrn Oberst Friedrich Freiherrn von Dalwigk hinterlegten Archiv befindet sich jetzt die Urkunde. Der am 11. Dezember 1497 von der Kaufunger Äbtissin Agnes von Anhalt mit Wommen und dem Gut Hain (später Hahnhof) bei Herleshausen belehnte Burghard von Kolmatsch ist wohl ein jüngerer Nachkomme unseres Burkhard [5]).

Strennuo viro Burckhardo de Kolmecz, Anne conthorali sue nec non consaguineis eorundem, ordinis seraphici patris nostri sancti Francisci benefactoribus devotissimis, frater Johannes de Capistrano eiusdem ordinis minimus et indignus heretice pravitatis generalis inquisitor cum oracionum suffragio salutari omnium incrementa virtutum. Quamvis ex caritatis debito omnibus teneamur, illis tamen longe amplius obligamur, quorum dileccionem certis beneficiorum indiciis frequencius experimur, proinde vestre devocionis sinceritatem attendens, quam ad nostrum et prevati patris nostri sancti Francisci geritis ordinem, veluti clara experiencia cognovi, dignum putavi et divine acceptabile voluntati, ut ab ipso ordine prerogativam semiatis spiritualium graciarum. Et quia nudi temporalibus bonis caritatis vestre subsidiis dignam rependere vicem nequaquam temporaliter valeamus, spiritualibus nichilominus beneficiis prout in nostris apud dominum Deum nostrum servamus desideriis compensare spiritualiter affectamus, eapropter ego, qui specialem auctoritatem habeo acci-

1) Staatsarchiv Marburg, Fulda, Urkunden, Lehen.

2) C. Knetsch, Von der hessischen Ritterschaft, in: Hessische Chronik 7 (Friedberg 1918) 65.

3) St.-A. Marburg, hessische Lehen 1459 März 4.

4) Ebd., Urkunden der Familie Colmatsch 1462 Juli 17, Ausf.

5) H. v. Roques, a. a. O. II 565. 566.



piendi quoscunque devotos nostri ordinis ad confraternitatem fratrum minorum de observancia nuncupatorum et sororum minorissarum et sancte Clare seu sancti Damiani de observancia nuncupatarum et eorum religiosorum de penitencia ordinum in partibus cismontanis, vos strennuos personas supratactas omnesque consaguineos atque amicos vestros necnon animas vestrorum defunctorum ac omnes, pro quibus intenditis, ad confraternitatem nostram et ad universa et singula nostre religionis suffragia in vita recipio pariter et in morte plenam vobis participacionem omnium carismatum et spiritualium bonorum videlicet missarum, oracionum, suffragiorum, officiorum divinorum, abstinenciarum, disciplinarum, penitenciarum, peregrinacionum, inspiracionum, predicacionum, leccionum, meditacionum, contemplacionum, observanciarum, devocionum et omnium aliorum spiritualium bonorum tenore presencium graciose conferendo, que per fratres nostros et dictorum ordinum sorores nec non aliorum de penitencia sive de tercio ordine beati Francisci in partibus cismontanis degentes operari et acceptare dignabitur clemencia Salvatoris. Addens insuper de dono et gracia singulari, quod cum divine placuerit voluntati de exilio instantis miserie vos vocare vesterque obitus multo annuente Domino tempore differendus nostro fuerit capitulo nunciatus, idem volo, ut pro vobis fiat officium, quod pro fratribus nostris defunctis recitatis ibidem annuatim ex more per totum ordinem fieri consuevit. Valeat feliciter vestra devota et fervens caritas in Christo Jhesu domino nostro in eternum amen. Datum Aschaffenburg prima die mensis Novembris anno Domini millesimo quadringentesimo quinquagesimo quarto.

Ausfertigung, Pergament, Siegel abgerissen. Staatsarchiv Marburg, Urkundenarchiv, Eigentum der Familie von Dalwigk 1454 Nov. 1.

Marburg. Dersch.

Nochmals Augustin von Alfeld.

Als ich im Frühjahr 1916 unter den wenig beachteten Handschriften des Nationalmuseums zu München eine vergessene lateinische Erklärung der Klarissenregel des norddeutschen Minoriten Augustinus von Alfeld gefunden und kurz angezeigt hatte [1]), buchten in dieser Zeitschrift P. Hieronymus Spettmann [2]) und P. Leonhard Lemmens [3]) mit freundlichen Worten meinen Fund, der jenen namhaften Schriftsteller entgegen den bisherigen Nachrichten noch 1534 lebend und streitend erwies. „Ob noch weitere Funde über P. Augustin zu Alfeld zu erwarten sind?“ so schloß P. Leonhard Lemmens seinen Bericht (S. 134), in dem er auch eine Veröffentlichung des Textes in Aussicht

[1]) Sitzungsber. d. Kgl. Bayer. Akademie d. Wiss. Philos.-philol. u. hist. Klasse, Jahrg. 1916, 4. Abhandl., S. 8.

[2]) FS IV (1917) 210. [3]) FS V (1918) 131—134.

stellte. Sehr bald konnte P. Livarius Oliger[1]) jene Frage mit Ja beantworten, indem er 1918 bekanntgab, daß bereits im Jahre 1704 eine deutsche Ausgabe jener Regelerklärung in freier kürzender Bearbeitung des F. Theodericus Dinger, Lektors und Beichtvaters der Egerer Klarissen, denen seinerzeit Augustin sein Werk gewidmet hatte, im Druck erschienen ist. Nun kann aber auch ich selbst noch einen ergänzenden und berichtigenden Beitrag liefern, den mir der Zufall ermöglichte. Es gibt noch andere Textzeugen für die Schrift des Alfelders in zwei Manuskripten der Universitätsbibliothek zu Prag, signiert XVI E 20 und XVI H 1, beide aus dem Egerer Klarissenstift stammend[2]). Das Merkwürdige ist, daß sie eine deutsche Erklärung aus dem Jahre 1535 bieten. Offenbar hat P. Augustinus selbst sein Werk sehr bald verdeutscht und wiederum der Äbtissin Ursula Schlick und ihren Nonnen zu Eger gewidmet. Welche der beiden Handschriften das Dedikationsexemplar ist und wie sich ihr Text zu der lateinischen Überlieferung und dem deutschen Druck von 1704 verhält, mögen andere als ich feststellen.

München. Paul Lehmann.

Besprechungen.

Verfasser von Zeitschriftenaufsätzen, die deren Berücksichtigung an dieser Stelle wünschen, werden höflichst um Zusendung eines Sonder-Abzuges gebeten.

Die Schriftleitung.

L'Ordre des Pénitentes de Ste Marie-Madeleine en Allemagne au XIIIme Siècle. Von André Simon. Freiburg (Schweiz) 1918 (XXVI, 289, 8⁰).

Unter den Orden, die das fruchtbare dreizehnte Jahrhundert hervorbrachte, nahm der Orden der Magdalenerinnen (oder Reuerinnen, Büßerinnen der hl. Maria Magdalena, Weißfrauen) seinen Anfang in Deutschland. Abgesehen davon, daß einige Klöster des Ordens, z. B. Luxemburg, Nürnberg, Trier, später die Regel der Klarissen annahmen, hatte derselbe keine Beziehungen in der Familie des großen Ordensstifters von Assisi. Wenn dennoch hier das oben genannte Buch, das uns die Geschichte der Magdalenerinnen im 13. Jahrhundert erzählt, kurz angezeigt wird, so geschieht es, um festzustellen, daß diese Schwesterngemeinden weder von einem Franziskaner, wie schon angenommen wurde, ins Leben gerufen wurden, noch auch irgendwie

[1]) FS V (1918) 220 ff.

[2]) Vgl. das 1. Heft des Katalogs der deutschen Handschriften der k. k. öffentl. u. Univ.-Bibliothek zu Prag, Prag 1909, S. 127 und 214.



mit dem „Dritten Orden von der Buße“ des hl. Franziskus verwandt sind (vgl. S. 15).

Gegründet wurde die Genossenschaft durch den Hildesheimer Kanonikus Rudolph, dem der päpstliche Legat Konrad von Zähringen O. Cist. und bald nachher Gregor IX. das Predigtamt und die Fürsorge für die gefallenen Frauen übertragen hatten, die den Weg des Lasters verlassen wollten. Gregor IX. nahm sich der Gründung mit väterlicher Liebe an und gab ihr 1232 die Regel des hl. Augustin und die Satzungen des vom hl. Dominikus reformierten Klosters zum hl. Sixtus in Rom. Fast 70 Schreiben des Papstes für die Magdalenerinnen werden von Simon im zweiten Anhange zusammengestellt; sie bilden ein neues Ruhmesblatt in der Geschichte Gregors IX.

Es ist das Verdienst des Verfassers, die Anfänge des Ordens, seine Grundlage und Entwicklung aufgehellt zu haben. Eine Liste von 49 Häusern gibt ein Bild der Verbreitung der Magdalenerinnen in den deutschen Landen; wir vermißten hier das Kloster zu Siegen[1]). Ein Anhang Dokumente bietet in fünf Stücken ihre Gesetze. L.

Sankt Franziskus ein moderner Heiliger. Von Dr. Karl Wilk. 2. und 3. Auflage. Essen 1919, Fredebeul & Koenen (140, 12⁰). Mk. 2.

Liturgie und Kunst. Von Dr. Karl Wilk. Essen 1919, Fredebeul & Koenen (160, 12⁰). Mk. 2 (1. u. 2. Band, in: Religiöse Bibliothek für Gebildete.)

1. Wilk, der Herausgeber der Religiösen Bibliothek für Gebildete hat sich schon 1907 durch seine Arbeit Antonius von Padua in die wissenschaftliche Welt, vor allem in die Kreise, die besonderes Interesse für die Geschichte des Franziskanerordens hegen, gut eingeführt. Das neue Unternehmen, von dem bis jetzt zwei Bändchen vorliegen, soll nicht wissenschaftlich sein. Es will vielmehr Gebildeten gute und zusagende geistlich-religiöse Nahrung bieten. Ein guter Griff war es, daß W. mit einem Bändchen über Franziskus begann. Gibt es doch kaum einen Heiligen, der unsere, ganz auf Erwerb und Besitz eingestellte Zeit besser auf die wahren Güter hinweisen könnte als eben der liebenswürdige „Poverello“. In zweiter und dritter Auflage stellt sich uns das erste Bändchen vor. Erstmalig erschien es für sich allein unter demselben Titel 1911. Eine Franziskusbiographie ist es nicht. Es nimmt vielmehr gewisse Strömungen unserer Zeit und zeigt, wie sie gerade bei St. Franziskus zu finden sind und von ihm lernen können. Obgleich es an Imles, Ein heiliger Lebenskünstler, mit dem sich Wilks Büchlein in etwa vergleichen läßt, in der feinen Auffassung

[1]) Vgl. Schmitz-Kallenberg, Monasticon Westfaliae, Münster 1909, 73.



und künstlerischen Darstellung nicht heranreicht, so wird es doch sicher eine bessere Zeit mit zufriedenen und gläubigen Menschen schaffen, wenn es recht viele lesen und die empfangenen Lehren in die Tat umsetzen.

2. Das zweite Bändchen bietet franziskanischen Stoff nur in seinem Hinweis auf Celanos, Dies irae (S. 152) und in den beiden Kapiteln: Ein vielverehrter Heiliger (S. 114—119) und Der Triumph der heiligen Elisabeth (S. 139—147). Ein vielverehrter Heiliger zeigt uns den Lieblingsheiligen des kath. Volkes, St. Antonius von Padua, wie er lebt, in der Architektur, in der Malerei und Bildnerei, vor allem in den Herzen des gläubigen Volkes. Der Triumph der heiligen Elisabeth kündet uns, daß die Heilige trotz mancher Anfeindungen doch schon bei Lebzeiten Menschen gefunden hat, die sie „verstanden und hochachteten, ja als Heilige ehrten". Ihr eigentlicher Triumph begann mit ihrer Heiligsprechung durch Papst Gregor IX. 1235 und die Krönung ihres Leichnams durch Kaiser Friedrich II. ein Jahr später. Der lauteste Künder ihres Ruhmes wurde ihr größter Widersacher, ihr Schwager Konrad. Im Heiligsprechungsjahr begann er den Bau des Elisabethenheiligtums zu Marburg. Seit dieser Zeit haben Bildhauer, Goldschmiede und Maler ihr Bestes daran gesetzt, die gute heilige Elisabeth würdig zu verherrlichen.

Die beiden Bändchen sind schlicht und einfach geschrieben, wert gelesen zu werden und geeignet, wahren Nutzen zu stiften.

Wer das zweite Bändchen liest und sich an dem Titel stößt, der sei darauf hingewiesen — was schon der Verfasser selber tut —, daß der Gottesdienst der Kirche die Heimat der Kunst ist, und das Büchlein außer über Liturgie auch über religiöse Kunst belehren will.

Dorsten i. W. P. Hugo Dausend O.F.M.

Beiträge zur Reformationsgeschichte Badens. Zweite Hälfte, erster Teil. (Freiburger Diözesan-Archiv, Zeitschrift des kirchengeschichtlichen Vereins für Geschichte, christliche Kunst, Altertums- und Literaturkunde des Erzbistums Freiburg mit Berücksichtigung der angrenzenden Bistümer. Neue Folge — Neunzehnter Band. Der ganzen Reihe 46. Band.) Freiburg im Breisgau, Herdersche Verlagsbuchhandlung, 1919 (VIII u. 546 S. 8⁰).

Der kirchengeschichtliche Verein für das Erzbistum Freiburg setzt im diesjährigen Bande des Freiburger Diözesanarchivs seine Beiträge zur badischen Reformationsgeschichte fort. Man hatte gehofft, hiermit jene Sammlung zum Abschluß bringen zu können, doch zwang die Fülle des angebotenen Stoffes zu einer nochmaligen Teilung der zweiten Hälfte.



Den vorliegenden ersten Teil derselben leitet P. P. Albert mit einer Arbeit über die reformatorische Bewegung zu **Freiburg** bis zum Jahre 1525 ein. Zwar gesteht er, daß für sein Thema nur sehr spärliches Material vorhanden war, welches überdies schon Schreiber und Bader verwertet hatten, aber immerhin gelang es ihm durch erneutes Zurückgreifen auf die alten Quellen und sorgfältiges Nachprüfen derselben, manche neue Ergebnisse zu zeitigen, die besonders für die Freiburger Stadtgeschichte von Belang sein dürften, wie die Ehrenrettung, die er dem Junker Hans von Schönau zuteil werden läßt (S. 19). Bisher sah man allgemein in diesem den „adeligen Hauptschildträger Luthers in Freiburg", aber A. weist nach, daß jener als begeisterter Freund des Reformgedankens und einer jeden kirchlichen Besserungsbestrebung zugetan, zwar Luthers Auftreten freudig begrüßt hatte, sich aber mit Abscheu von ihm abwandte, als er dessen Gegensatz zur kirchlichen Autorität wahrnahm. Mit den Freiburger Franziskanern stand Schönau in enger Beziehung und auf sein Betreiben hin traten diese 1515 zur strengern Observanz über. Im Leben durch die Gebetsgemeinschaft mit der St. Ludwigsbruderschaft der Mainzer Franziskaner verbunden, wünschte er im Tode bei den Freiburger Brüdern seine letzte Ruhestätte zu finden (S. 23). Eine ähnliche Stellung zur Reformation wie Schönau nahm sein Freund, der berühmte Rechtslehrer Ulrich Zasius ein, dessen Haus den Mittelpunkt des gesamten Geisteslebens in der Universitätsstadt an der Dreisam bildete. Welche Stellung der Freiburger Franziskanerkonvent, dem das Zeugnis guter Ordensdisziplin ausgestellt wird (S. 69), zur Neuerung eingenommen hatte, läßt sich aus der Tätigkeit eines seiner Mitglieder, des spätern Provinzials P. Heinrich Kastner schließen, der in jenen stürmischen Tagen als kirchentreuer Prediger die Domkanzel versah, und auf dessen Seite auch das Volk bzw. der Rat stand, als er einmal von dem Hebräisten Johann Lonitzer, Luthers vormaligem Amanuensis, angegriffen wurde (S. 17). Ein hervorragendes Bild von Glaubenstreue und Standhaftigkeit gaben aber die Klarissen in der Lehener Vorstadt, die nach dem Übertritt der Franziskaner zur Observanz noch unter der Jurisdiktion der Konventualen verblieben. Von diesen teils vernachlässigt, teils sogar zur Annahme der neuen Lehre versucht, leisteten sie lange erfolgreichen Widerstand, bis es ihnen im Jahre 1528 gelang, sich der Obedienz des Observantenprovinzials zu unterstellen (S. 520).

Über die Glaubenserneuerung in der Baar unterrichtet ein kleiner Beitrag H. Lauers, aus dessen Inhalt die Klöster der Franziskaner und Klarissen in **Villingen** zu erwähnen wären, die beide dem katholischen Glauben stets treu ergeben blieben (S. 92). Dem Franziskanerkloster zu Villingen entstammten auch die Provinziale Heinrich Stolleysen und Jodokus Schüßler, die Reorganisatoren der oberdeutschen Minoritenprovinz. Seite 100 Anm. 1 ist die Rede von den Franzis-



kanerinnen des Dritten Ordens aus der Klause zu Talheim im Oberamt Rottenburg, die ihrem Väterglauben ebenfalls die Treue bewahrten.

In einem weitern Aufsatz führt uns K. Gröber zur alten Konzilsstadt Konstanz am Bodensee und schildert in anschaulicher Weise den Verlauf, den die reformatorische Bewegung dort zur Regierungszeit des Bischofs Hugo von Hohenlandenberg genommen. Die Frage nach der Stellung der Konstanzer Franziskaner zur Neuerung, die uns hier besonders interessieren würde, läßt G. offen, weil ihm dafür kein Quellenmaterial zur Verfügung stand. Dieses wird wohl wie so vieles andere jener Bewegung zum Opfer gefallen sein.

J. Sauer, der bekannte Freiburger Kunsthistoriker, beschließt die Aufsatzreihe mit einem für die badische Kunstgeschichte wertvollen Beitrag. „Reformation und Kunst im Bereiche des heutigen Baden", so lautet sein Thema. In einer umfangreichen und mit großer Sachkenntnis geschriebenen Darstellung über die badische Kunst vor der Reformation weist S. nach, daß auf dem Gebiete der Architektur, wo u. a. die den Franziskanerorden zugehörigen Kirchen zu Überlingen, Grünenberg (S. 339), Offenburg (S. 341) und Fremersberg (S. 342) aufgeführt werden, ferner auf dem Gebiete der Plastik sowie der Malerei gerade am Vorabend der großen Kirchenspaltung ein bedeutender Aufschwung zu verzeichnen war. Diese herrliche Blüte fiel aber den hereinbrechenden Stürmen gänzlich zum Opfer, da der blinde Fanatismus der aufrührerischen Bauernheere, noch mehr aber der finstere Purismus, den die schweizerischen Reformatoren predigten, innerhalb weniger Jahre zahllose und hervorragende Kunstschöpfungen vernichteten. Nur da, wo lutherische Einflüsse sich geltend machten, ging man maßvoller zu Werke, wenngleich auch hier Gegenstände von bedeutendem Materialwert keineswegs geschont wurden.

Kleine Mitteilungen, literarische Anzeigen, Nachträge und Vereinsnachrichten beschließen den interessanten Band, dessen Lesung leider durch das Vorhandensein mancher Druckfehler gestört wird. So lies, um nur auf einige hinzuweisen, S. 155 Z. 14 v. o.: 1522, S. 181 Z. 8 v. u.: seien statt seine, S. 187 Z. 6 v. o.: Ende des 15. Jahrhunderts, S. 211 Z. 8 v. u.: 1532, S. 266 Z. 10 v. u.: „burger und schirmsverwanten" und auf S. 275 Z. 15. v. u. wird wohl eher der St. Jörgentag des Jahres 1528 gemeint sein.

Da der Band Aufsätze enthält, die unter einem einheitlichen Gesichtspunkt zusammengefaßt sind, so wäre die Beigabe eines genauen Orts- und Personenregisters wünschenswert gewesen. Hoffentlich erhält der noch ausstehende zweite Teil ein solches, das auch über die beiden vorhergehenden Bände reicht.

Paderborn. P. Placidus Pütz O. F. M.



Die Apostolischen Vikariate des Nordens. Ihre Entstehung, ihre Entwicklung und ihre Verwalter. Ein Beitrag zur Geschichte der Nordischen Missionen. Von Joh. Metzler S. J. Paderborn, Bonifac.-Druckerei, 1919 (XXIV, 338, 8⁰) Mk. 12,00; geb. 15,00.

P. Metzler bietet uns eine treffliche Geschichte des Nordischen Vikariates und der davon abgezweigten Tochtervikariate. Es war keine leichte Aufgabe, die wechselvolle Geschichte der Nordischen Missionen, die bisher nur stiefmütterlich behandelt worden waren, zu bearbeiten. P. M. hat es mit viel Geschick und Gründlichkeit getan. Das umfangreiche Verzeichnis der benutzten Archive und Handschriften-Sammlungen zeigt, daß P. M. auf die ersten Quellen zurückgegriffen hat, von denen die Bestände im Archiv der Propaganda, im Staatsarchiv zu Hannover und die Handschriften-Sammlungen der Gesellschaft Jesu zumeist benutzt wurden.

Von den Franziskanern wird P. Arnold Budelius genannt, der auf Veranlassung des päpstlichen Vertreters Albergati im Juli und August 1611 die Nordischen Missionen, besonders die Erzdiözese Bremen, bereiste (S. 10). Als der Apostolische Visitator 1671 in Halberstadt weilte, sah er fast überall die traurigsten Zustände, selbst manche Klöster waren nur noch Stätten der Unordnung und Erschlaffung. „Während das Franziskanerkloster zu Halberstadt ein wahres Zentrum für die Klöster und Katholiken der Umgebung bildete, »eine Pflanzschule des rechten Glaubens und der klösterlichen Vollkommenheit«, boten andere Klöster ein um so unerfreulicheres Bild. Von der regelmäßigen Aufsicht der Ordinarien und Obern befreit, waren sie wirtschaftlich und moralisch heruntergekommen, insbesondere die Pröpste und Kapläne der Jungfrauenklöster gaben nach den übereinstimmenden Berichten der Halberstädter Regierung und des Apostolischen Vikars allgemeines Ärgernis" (S. 45). Im 18. Jahrhundert sammelten sich die Katholiken der früheren Diözesen Magdeburg und Halberstadt um die noch bestehenden Klöster und fanden an den Franziskanern „eifrige Seelsorger" (S. 77). Von den Frauenorden waren in den Nordischen Missionen tätig: Die Franziskanerinnen von Aachen, von St. Mauritz bei Münster und von Thuine bei Freren (S. 275. 280).

Dem Literaturverzeichnis hätte noch beigefügt werden können: J. Feldkamm, Geschichte der Erfurter Weihbischöfe, in: Mitteilungen des Erfurter Altertumsvereins XXI (1900). Über die Franziskaner berichtet ausführlich: F. W. Woker, Geschichte der norddeutschen Franziskanermissionen der sächsischen Ordensprovinz vom hl. Kreuz, Freiburg i. Br. 1880.

Das Buch Metzlers liest sich leicht und gefällig. Wir wünschen dem in jeder Weise gediegenen Werke die weiteste Verbreitung.

Bonn (Kreuzberg). P. Ferdinand Doelle O. F. M.



Verzeichnis der gebräuchlichsten Siglen:

AF = Analecta Franciscana, Quaracchi 1885 ff.
AFH = Archivum Franciscanum Historicum, Quaracchi 1908 ff.
BF = Bullarium Franciscanum, Romae 1759 ff.
BGSF = Beiträge zur Geschichte der sächsischen Franziskanerprovinz, Düsseldorf 1908 ff.
BHL = Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis, Bruxellis 1898 ff. Supplementum, Bruxellis 1912.
FS = Franziskanische Studien, Münster i. W. 1914 ff.
FSB = Franziskanische Studien, Beihefte, Münster i. W. 1915 ff.
HH = H. Holzapfel, Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens, Freiburg i. B. 1909.
SbSS = H. Sbaralea, Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci a Waddingo aliisve descriptos, Romae 1806.
SbSS² = Romae 1908.
UBDF = Urkundenbuch der deutschen Franziskaner, Düsseldorf 1912 ff.
W = L. Wadding, Annales Minorum, I—XX Romae 1731 ff.; XXI—XXIV Anconae-Neapoli 1844 ff.; XXV Quaracchi 1886.
WSS = L. Wadding, Scriptores Ordinis Minorum, Romae 1650.
WSS² = Romae 1806.
WSS³ = Romae 1906.



Geschichte der deutschen
Katholikentage

Im Auftrage des Zentralkomitees für die Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands

von **Dr. Johannes B. Kißling.**

In zwei Bänden.

Soeben erschien der 1. Band.

XVI und 506 S. 14.— Mk., gbd. in Originalband 16.— Mk.

Der 2. Band erscheint Ende 1920.

Das Werk ist berufen, die tiefgewurzelte Teilnahme der deutschen Katholiken für den Mittelpunkt ihrer Organisation, den Katholikentag, neu zu beleben. Es erzählt in erfreulicher Ausführlichkeit die vor 1848, bereits mit der Säkularisation, einsetzenden Versuche katholischen Zusammenschlusses, die endlich in der Gründung der „Piusvereine" bzw. des „Katholischen Vereins Deutschlands" einen durchgreifenden Erfolg erzielen. Seit der deutschen Revolution von 1848, welche eine der heutigen so ähnliche kirchenpolitische Lage hervorrief, konnte der Katholikentag zusammentreten. Verf. erzählt in Bd. 1 dessen Geschichte bis 1869, indem er zuerst den äußeren Hergang der Versammlungen im Rahmen der Zeitgeschichte schildert und dann in systematischen Übersichten über all das Hochbedeutende berichtet, was aus den Verhandlungen in religiöser, kirchen- und schulpolitischer, kultureller und sozialcaritativer Hinsicht hervorgegangen ist. So bietet das Werk das lang entbehrte „Handbuch" der Generalversammlungen des katholischen Deutschland.

Das Buch ist für jeden gebildeten Katholiken unentbehrlich.

Bezug durch jede Buchhandlung.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.



Der Liber de exemplis naturalibus des Franziskanertheologen Servasanctus.

Aus den Handschriften nachgewiesen von Martin Grabmann.

1. Die literarische Tätigkeit des Servasanctus im allgemeinen.

Der Franziskanertheologe Servasanctus ist wie so manch anderer hervorragende philosophische und theologische Schriftsteller des Mittelalters gar bald der Vergessenheit anheimgefallen und hat die seiner Bedeutung entsprechende Würdigung nicht erfahren. Nur ganz wenig ist dieser Name in der Erinnerung der Folgezeit aufgetaucht und erst der Gegenwart bleibt es vorbehalten, das Augenmerk der Forschung auf diese interessante Gelehrtengestalt des Franziskanerordens zu lenken. Zum erstenmal finde ich diesen Autor erwähnt von Bartholomäus Albizzi von Pisa O. F. M. in seinem großen Franziskuswerk: De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Jesu [1]). Hier sind an einer Stelle die hervorragenden Theologen des Franziskanerordens, deren Reihe Alexander von Hales und Bonaventura eröffnen, mit Angabe ihrer wichtigsten Schriften zusammengestellt. Unmittelbar an Johannes Wallensis den Älteren schließt sich in dieser Schriftstellerliste Servasanctus an: De vitiis et virtutibus luculentam summam edidit frater Servasan, de provincia Tusciae, ac de poenitentia et eius tribus partibus. Die nächste Erwähnung — L. Wadding kennt diesen Theologen nicht — hat Servasanctus erst bei Girolamo Sbaraglia [2]) gefunden, der sich auf Bartholomäus von Pisa be-

[1]) Bartholomaeus a Pisis, De conformitate vitae B. Francisci ad vitam Domini Jesu. Pars II, Analecta Franciscana IV, Quaracchi 1906, 341.

[2]) H. Sbaralea, Supplementum et Castigatio ad Scriptores Ord. B. Francisci, Romae 1806, 658.



ruft und aus der Fülle seiner Handschriftenkenntnis noch dazu Neues bietet.

Sbaralea gibt über seine Persönlichkeit folgenden Aufschluß: Servasanctus provinciae Tusciae alumnus, sed ignotus cuius civitatis, vel Conventus, saeculo XIV scripsit. Diese Altersbestimmung ist nicht richtig, da wir Handschriften desjenigen seiner Werke, womit wir uns in dieser Abhandlung hauptsächlich befassen, noch aus dem 13. oder doch beginnenden 14. Jahrhundert besitzen und auch inhaltliche Kriterien, Anspielungen auf zeitgeschichtliche Vorgänge, diesen Autor noch dem 13., allerdings dem ausgehenden 13. Jahrhundert zuweisen. Sbaralea zählt dann folgende Werke des Servasanctus auf:

Summam de vitiis et virtutibus luculentam . . . (Inc. Prol.) Unam petii a Domino, hanc requiram etc. Eximii Prophetarum verba sunt ista. Das Werk selber beginnt: Gratia est divinum donum und umfaßt 17 Distinctiones und 342 Capitula. Sbaralea verweist für dieses Werk auf die oben erwähnte Mitteilung des Bartholomäus von Pisa und sieht in dieser Summa de vitiis et virtutibus einen Auszug aus dem Liber de exemplis naturalibus. Er verweist auf zwei Handschriften zu Florenz und eine zu Budri. Die beiden ersten Handschriften sah Sbaralea in der für die Franziskanerscholastik so wertvollen Bibliothek des Franziskanerklosters S. Croce zu Florenz ein. Die erstere hatte die Signatur: scamn. 9 versus claustrum n. 508, die andere scamn. 35 n. 781. Beide Florentiner Kodizes sind anonym. Das Incipit des ersten lautet: Incipit liber de virtutibus et vitiis excerptus ex libro maiori, cuius est titulus de exemplis naturalibus. Das Initium des Werkes selbst ist folgendes: Unam petii a Domino, hanc requiram. Im Prologus ist die Absicht, welche den Verfasser bei Abfassung seiner Schrift geleitet hat, also ausgesprochen: Quia maiorem librum de his omnibus feci, immo illuminante nostro Deo, conscripsi, sed a pauperibus fratribus non possit haberi, rogatus, ut inde quaedam utiliora exceperem, disposui me utilitati communi annuere. Es ist zurzeit nicht möglich, festzustellen, ob und wo diese zwei Handschriften noch existieren. Vermutlich sind sie mit den meisten anderen Handschriften der Bibliothek von S. Croce in die Flo-



rentiner Biblioteca nazionale zentrale gelangt. Es müßte dies aus dem geschriebenen, allerdings sehr summarischen Katalog der dort befindlichen Handschriften der Conventi soppressi festgestellt werden. Die dritte Handschrift, welche Sbaralea in der Bibliothek des Franziskanerklosters bei Budri in der Diözese Bologna gesehen hat, ist ein alter schwerleserlicher Pergamentkodex, an dessen Schluß von alter Hand die Bemerkung steht: Explicit Summa de vitiis et virtutibus Fratris Servasancti O. Fr. Minorum.

Zu diesen drei von Sbaralea eingesehenen und aufgeführten Kodizes füge ich noch einen vierten Kodex an, der sich in der Universitätsbibliothek zu Bologna befindet. L. Frati macht über Cod. 878 dieser Bibliothek folgende Mitteilung [1]: Servasanctus, Liber de virtutibus et vitiis excerptus ex libro minori cuius est titulus: De exemplis naturalibus. Für „ex libro minori" wird „ex libro maiori" zu lesen sein. Als Initium gibt Frati an: „Ullam pati a Domino". Es ist dies offensichtlich ein Leseversehen für: Unam petii a Domino. Die Schlußworte sind: „posse tecum consistere". „Explicit Summa de vitiis et virtutibus fratris Servasancti Ord. Min." Als Alter dieses Pergamentkodex ist s. XIV angegeben.

Als Ergebnis dieser Handschriftenbeschreibung, auf das wir uns später mitberufen werden, sei zusammenfassend festgestellt: In zwei alten Handschriften ist mit dem Namen des Franziskaners Servasanctus uns ein Werk De virtutibus et vitiis erhalten, das sich als einen Auszug aus einer Schrift des gleichen Verfassers: Liber de exemplis naturalibus darstellt. Das nämliche Werk De virtutibus et vitiis ist uns auch in zwei anonymen Kodizes aufbewahrt.

Als zweites Werk des Servasanctus verzeichnet Sbaralea Summam de Poenitentia et eius tribus partibus. Dankbar sind wir Sbaralea für die Angabe des Initiums sowohl zum Prologus wie auch zum Werke selbst. Der Prologus beginnt: Quoniam in libello de exemplis naturalibus a me scripto dictavi de Poenitentia pauca etc. Das Werk selbst beginnt: Deum

[1] L. Frati, Indice dei codici latini conservati nella R. Biblioteca Universitaria di Bologna, Firenze 1909, 380.



esse non solum omnis docet Scriptura divina etc. Die Schlußworte sind: Expliciunt tituli capitulorum Summae Servasancti de Poenitentia. Es sind dies indessen nicht die Schlußworte des Werkes, sondern des demselben angereihten Inhaltsverzeichnisses. Sbaralea macht drei Handschriften dieser Summa de poenitentia namhaft, zwei in der Bibliothek von S. Croce in Florenz und eine in der ehemaligen Franziskusbibliothek zu Assisi. Die Signaturen der beiden Florentiner Handschriften sind: scamn. 9 n. 502 und scamn. 8 n. 485. Es müßte auch hier in der oben angegebenen Weise festzustellen sein, ob sie sich jetzt in der Biblioteca nazionale zentrale zu Florenz befinden. Sehr wichtig und wertvoll ist die Mitteilung Sbaraleas, daß in der ersten Handschrift am Schluß der beigegebenen Kapitelübersicht der Name des Verfassers genannt ist: Expliciunt tituli capitulorum Summae Servasancti de Poenitentia. Wir werden am Schlusse unserer Abhandlung darauf zurückkommen. Von der Handschrift zu Assisi gibt Sbaralea keine Signatur an, er bemerkt nur: . . . „et Assisii ms. pergam. in folio apud nostros“. Ich habe weder in dem alten Inventar der Franziskusbibliothek aus dem Jahre 1381, welches Leto Alessandri veröffentlicht hat [1]), noch in dem neuen Katalog der jetzigen Biblioteca communale von Assisi, den der gleiche hochverdiente Bibliothekar für das große Katalogwerk von Mazzatinti bearbeitet hat, die Summa de poenitentia des Servasanctus verzeichnet gefunden.

Zu diesen drei von Sbaralea angeführten Handschriften der Summa de poenitentia seien noch drei andere Kodizes hinzugefügt. Zwei derselben befinden sich in der Antoniusbibliothek zu Padua, die erste dem 14. Jahrhundert angehörende unter der Signatur Scaff. XVIII n. 404, die zweite aus dem 15. Jahrhundert stammende unter der Signatur Scaff. XX n. 458 [2]). Beide Handschriften sind anonym, aber das Initium: Quoniam in libello de exemplis naturalibus a me scripto etc. bezeugt,

[1]) Leto Alessandri, Inventario dell' antica biblioteca del s. convento di S. Francesco in Assisi compilato nel 1381, Assisi 1906.

[2]) A. M. Josa, I codici manoscritti della Biblioteca Antoniana di Padova, Padova 1886, 217. 458.

daß in beiden Handschriften die Summa de poenitentia des Servasanctus sich befindet. Die dritte Handschrift, die ich festgestellt und untersucht habe, ist Clm. 12313 der Münchener Hof- und Staatsbibliothek. Ich halte es für zweckmäßiger, über diesen Kodex am Schluß der Beschreibung der Handschriften des Liber de exemplis naturalibus ausführlicher zu berichten. Es handelt sich hier um eine handschriftliche Ergänzung zu dem wertvollen Inkunabelfund von P. Bonaventura Kruitwagen O. F. M., von dem alsbald die Rede sein wird.

An dritter Stelle führt Sbaralea als literarische Leistung des Servasanctus auf: Librum de exemplis naturalibus. Wir wissen wohl, so äußert sich Sbaralea weiter, daß Servasanctus dieses Werk, welches er in den beiden obigen Werken zitiert, verfaßt hat, aber es ist dieses Werk vielleicht verloren gegangen. Sbaralea kann keine sichere Handschrift dieses Werkes aufführen. Er nennt nur eine anonyme Summa de exemplis naturalibus in der Kathedralbibliothek zu Sevilla (in Bibliotheca Hispalensis Ecclesiae sub num. 83), von der Joannes a S. Antonio in seiner Bibliotheca universa Franciscana berichtet.

Das Initium dieses Werkes, für dessen Identifizierung mit dem Liber de exemplis naturalibus des Servasanctus Sbaralea die sicheren Anhaltspunkte fehlen, lautet also: Occurrit itaque primo. Sbaralea entnimmt dieses Initium wie auch die Mitteilung, daß diese Summa de exemplis naturalibus aus drei Büchern besteht, dem Berichte des Joannes a S. Antonio. Wir werden weiter unten uns davon überzeugen, daß dieses Initium tatsächlich der Anfang des ersten Kapitels des genannten Werkes des Servasanctus ist.

Sbaralea führt dann noch weiter drei Reihen von Sermones unseres Theologen mit interessantem bibliographischen Nachweis an. Ich gehe hierauf wie überhaupt auf eine nähere Analyse dieses Berichtes Sbaraleas nicht ein, da hierüber aus der ungemein sachkundigen Feder von P. Bonaventura Kruitwagen O. F. M. eine ausführliche Abhandlung im Archivum Franciscanum zu erwarten ist.

Dieser hervorragende Inkunabelforscher hat uns ja kürzlich



in einer tiefschürfenden Abhandlung, welche in der Festschrift Haebler erschienen ist, über das obengenannte Werk Summa de poenitentia des Servasanctus neue und wertvollste Mitteilungen gemacht [1]). P. Kruitwagen hat das Verdienst, zum erstenmal ein Hauptwerk des Servasanctus in einem Wiegendruck aufgefunden und inhaltlich untersucht zu haben. Er war dadurch in der Lage, die Bedeutung des Servasanctus in das rechte Licht zu stellen. P. Kruitwagen nimmt in seinen Untersuchungen seinen Ausgangspunkt von der Aufhellung eines Irrtums des Inkunabelforschers Campbell, der in der K. Bibliothek vom Haag drei Inkunabelausgaben des vom deutschen Zisterzienserabt Nikolaus de Saliceto um 1489 verfaßten Gebetbuches Antidotarium animae verzeichnet. Kruitwagen stellt nun fest, daß eines dieser Exemplare, ein Löwener Druck des Johannes de Westfalia, ein mächtiger Foliant, nicht dieses Gebetbuch, sondern die Summa de poenitentia des Franziskanertheologen Servasanctus darstellt und daß der Name Antidotarium animae nur ein willkürlicher, dem Werke aufgeklebter Titel ist.

Wie führt nun diese felix culpa Campbells unseren scharfsinnigen Inkunabelforscher dazu, in diesem vorgeblichen Antidotarium animae die Summa de poenitentia des Servasanctus zu entdecken? P. Kruitwagen fand in dieser Inkunabel mehrfache Verweise des Autors auf ein anderes von ihm verfaßtes Werk, das den Titel Liber de exemplis naturalibus trägt. Es kommt also ein Autor in Betracht, der zugleich eine Summa de poenitentia und einen Liber de exemplis naturalibus geschrieben hat. Der Bericht des Sbaralea über die literarische Tätigkeit des Servasanctus wird von P. Kruitwagen verwertet, um in überzeugender Weise die Autorfrage in der angegebenen Weise zu lösen. Der Prologus fehlt allerdings in der Inkunabelausgabe, aber das Initium des eigentlichen Werkes und dessen ganzer Aufbau stellen es außer allem Zweifel, daß wir hier die Summa de poenitentia des Servasanctus vor uns haben. Ich

[1]) P. Bonaventura Kruitwagen O. F. M., Das Antidotarium Animae von Fr. Servasanctus O. F. M. (Lovanii, Joh. de Westfalia, c. 1485). Wiegendrucke und Handschriften (Festgabe Konrad Haebler zum 60. Geburtstage), Leipzig 1919, 80—106.



gehe auf die literarhistorischen Nachweise P. Kruitwagens nicht näher ein und gebe hier nur sein Werturteil über die Summa de poenitentia und dessen Verfasser wieder[1]: „Sein Werk besteht nicht aus einer Reihe trockener philosophischer und theologischer distinctiones, quaestiones, responsa, objectiones, dubia, conclusiones usw., sondern durch eine Überfülle von Legenden, Exempeln, Fabeln, Sprichwörtern, Beispielen und Vergleichungen, die er mit unnachahmlicher Fertigkeit umherstreut, versteht er es, seine ernsten moralischen Lehren in anregender Weise und in anziehender Form vorzutragen. Durch eine Menge interessanter Angaben über hunderterlei Dinge aus allen damals bekannten Wissenschaftsgebieten, bisweilen auch aus dem alltäglichen Leben seiner Zeit, gibt er uns zudem in dieser Summa de poenitentia ein gutes Stück Kulturgeschichte des ausgehenden 13. Jahrhunderts, und unwillkürlich ist man geneigt, eine Parallele zu ziehen zwischen ihm und seinem berühmten Ordens- und Zeitgenossen, Fra Salimbene, der uns die in kulturhistorischer Hinsicht interessanteste Chronik des 13. Jahrhunderts hinterließ." P. Kruitwagen formuliert schließlich sein Werturteil also: „Ich nehme denn auch keinen Anstand zu behaupten, daß so wie Fra Salimbene auf historischem Gebiete, so auch Fra Servasanto auf theologischem Gebiete der interessanteste Autor des ausgehenden 13. Jahrhunderts ist." Er verweist schließlich „für die ausführlichere Begründung dieser keinesfalls anspruchslosen Behauptung" auf seine für das Archivum Franciscanum in Aussicht genommene inhaltliche Würdigung der Summa de poenitentia.

Meine nachfolgenden Untersuchungen gelten dem Liber de exemplis naturalibus. Zuerst soll die handschriftliche Überlieferung ausführlich dargestellt werden. Als Anhang gleichsam zu den Handschriften des Liber de exemplis naturalibus wird eine Münchner Handschrift der Summa de poenitentia näher beschrieben werden. Es ist dies eine Ergänzung zu P. Kruitwagens wertvollem Inkunabelfund und auch kein passus extra viam, da ja von der Summa de poenitentia aus sich hauptsächlich die Autorfrage des Liber de exemplis naturalibus lösen

[1]) S. 92.



läßt. Der Nachweis, daß dieses Werk aus der Feder des Franziskanertheologen Servasanctus geflossen ist, bildet den Abschluß und die Frucht dieser Untersuchungen. Diesen literarhistorischen Feststellungen soll später auch eine inhaltliche Würdigung dieser eigenartigen scholastischen Schrift nachfolgen.

2. Die handschriftliche Überlieferung des Liber de exemplis naturalibus.

a) Cod. lat. 1589 der Wiener Hofbibliothek.

Der lateinische Handschriftenkatalog (Tabulae) der Wiener Hofbibliothek gibt eine kurze Übersicht über den reichen Inhalt der Cod. lat. 1589, eines Kodex im Quartformat mit 323 Blättern und weist diese Handschrift dem 13. Jahrhundert zu. Das für uns in Betracht kommende erste Stück des Kodex möchte ich auch dem Schriftcharakter nach noch ins 13. Jahrhundert verlegen. Über diesen ersten Teil berichtet der Katalog[1]: 1. 1ᵃ—112ᵃ. Tractatus dogmatico—moralis: De articulis fidei, De sacramentis, De virtutibus et vitiis. Adjectus est Index. Incipit: „Cum solus in cella sederem . . .“ Expl.: „opusculum sum aggressus“.

Viel eingehender ist die ältere Beschreibung bei M. Denis[2]). M. Denis kommt in der Altersbestimmung des Kodex zu einem anderen Resultat: Codex membraneus lat. Sec. XIV. Foliorum 323 f. per duas columnas nitidissime exaratus, coloribus speciosus. M. Denis kann hier nur das beginnende 14. Jahrhundert gemeint haben. Es ist ja bekanntlich die Altersabgrenzung auf ein oder zwei Jahrzehnte nicht leicht und vielfach überhaupt nicht möglich. Die Handschrift stammt nach Denis aus dem Karthäuserkloster bei Prag, dessen Kodizes in der Hussitengefahr nach dem Karthäuserkloster Aggsbach verbracht worden sind. Tatsächlich findet sich dieser Kodex auch in dem von Th. Gottlieb zum erstenmal edierten Bibliothekskatalog des

¹) Tabulae Codicum manuscriptorum praeter graecos et orientales in Bibliotheca Palatina Vindobonensi asservatorum I, Vindobonae 1864, 257.

²) M. Denis, Codices manuscripti Theologici Bibliothecae Palatinae Vindobonensis latini etc., Vol. II, Pars II, Vindobonae 1800, 1329 f.



Klosters Aggsbach aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts angeführt und beschrieben. Er trägt die Signatur B 6, 7 und enthält genau dieselben Stücke, welche den Cod. lat. 1589 der Wiener Hofbibliothek bilden. Es handelt sich also um ein und dieselbe Handschrift. Das uns interessierende erste Stück ist in dem alten Katalog von Aggsbach so beschrieben[1]: Item tractatus trium librorum, in quorum primo agitur de articulis fidei, in secundo de dominicis sacramentis, in tercio de virtutibus et donis cum tabula. Doch vernehmen wir weiter die Mitteilungen von M. Denis, speziell über das erste Stück des Kodex: „Initium facit Tractatus Dogmaticomoralis, cujus Praefatio incipit: Cum solus in cella sederem etc. Er gibt hier ziemlich ausgiebig das Initium des Prologus wieder und geht auf die in diesem Prologus entwickelten methodischen Grundsätze ein. Da ich unten den Prologus ganz veröffentliche und in einer späteren zweiten Abhandlung den Inhalt und die Methode dieses Werkes eingehend würdigen will, kann ich die diesbezüglichen Ausführungen von M. Denis hier füglich übergehen und nur sein Werturteil über diese Schrift in methodischer Hinsicht anfügen: Bona Methodus et vel hodie commendanda. Er macht sodann auf die im Prologus angekündigte und im Werke selbst durchgeführte Dreiteilung aufmerksam und gibt die Zahl der Kapitel der einzelnen Teile an. Zum Schluß äußert sich Denis noch folgendermaßen: Per totum autor sua Philosophorum dictis, exemplis historicis, et similitudinibus e Naturae regno petitis stabilit et illustrat, eruditione nulli aevo suo inferior. At quod illud aevum? Saeculum XIII. putem; Richardum enim et Hugonem citat. Cum vero Ricardum scribat et Ugonem, insuper Romagnolam, et frequenter Barones adpellet, Italus videtur et Monachus, quod e Cella arguo. Utinam et Nomen eruere licuisset!

Diesem Wunsche des hervorragenden Kenners der lateinischen Wiener Handschriftenbestände will diese literarhistorische Untersuchung, welche den Verfasser dieses Werkes nachweist, nachkommen.

---

[1]) Th. Gottlieb, Mittelalterliche Bibliothekskataloge Österreichs I, Niederösterreich, Wien 1915, 538.



Ich will hier zunächst diese Wiener Handschrift kurz auf Grund meiner eigenen Einsichtnahme beschreiben und im Anschluß hieran den für das ganze Werk charakteristischen Prologus und die dieser Handschrift beigegebene Kapitelübersicht abdrucken.

Vorne ist in unserm Kodex eine Inhaltsangabe desselben angebracht:

In isto volumine continentur tractatus infrascripti. Primo de articulis fidei 2o de sacramentis 3o de virtutibus et donis.

Item liber de exemplis sacre scripture.

Item decretum Bonifacii pape de mendicantibus quod possunt audire confessiones.

Item liber de miraculis sanctorum.

Item tractatus super missam fratris Hugonis de ordine predicatorum qui dicitur speculum anime.

Item expositio super Pater noster.

Item sermo de penitentia.

Item quedam declaratio terminorum SS. Trinitatis.

Item nomina numeralia.

Für uns kommt hier nur das an erster Stelle genannte Stück in Betracht. Auf fol. 1r steht oben die Überschrift: Primus de articulis fidei habet capitula 21. Links am Rand steht Prologus. Vor Beginn des Prologus ist die Überschrift: Liber primus de articulis fidei habet capitula 21 von etwas späterer Hand wiederholt. Von fol. 1r bis tief in die zweite Kolumne von fol. 1v erstreckt sich der Prologus, der zugleich unten im vollen Wortlaut folgt. Der Anfangsbuchstabe C (Cum solus in cella sederem) ist zu einer hübschen Initiale ausgebildet. Unten ist auf fol. 1r noch von erheblich jüngerer Hand der alte Standort der Handschrift angegeben: Iste liber est fratrum Carthusiensium prope Pragam. Auf fol. 1v beginnt sodann im unmittelbaren Anschluß an den Prologus, der am Schluß die Dreigliederung des Werkes ankündigt, das erste Kapitel des ersten Buches: Quod necesse est ponere Deum. Diese Überschrift ist in großen Buchstaben in der ganzen Breite des oberen Randes und zweimal am Beginn des Kapitels selbst angebracht und zwar hier einmal von ursprünglicher Hand rechts am Rand

und von späterer Hand im Zwischenraum zwischen dem Prologus und diesem ersten Kapitel. Das Initium dieses Kapitels lautet: Occurrit itaque primo discurrere utrum sit necesse ponere Deum esse. Nulli enim debet hoc verti in dubium cum sit hoc originale fidei fundamentum.

Auf fol. 20r beginnt der zweite, auf fol. 37r der dritte und weitaus größte Teil des Werkes. Dasselbe schließt auf fol. 110v mit den Worten: Cum enim non haberem, quid facerem et mihi esset omnino mortale et otiositate quiescere et ab operatione cessare propter multa que narrare non decet ne vacans Deum offenderem nullo tumore superbie omnino sed solo timore divino conscientia instigante et si credatur quodam stimulo me cogente hoc opusculum sum aggressus. Deo gratias. Amen.

Hieran schließt sich unmittelbar ein von fol. 110v bis fol. 112r sich erstreckendes Verzeichnis der Kapitel, das unten veröffentlicht wird.

Prologus (fol. 1r).

Cum solus in cella sederem et aliqua de catholica fide mente revolverem cogitare mecum tacitus cepi, quam esset absurdum quam inconveniens et injustum quam et recte rationi contrarium dogma deridere catholicum, dum docet Deum unum esse et trinum, dum Verbum docet eternum carnem in tempore esse factum, dum docet virgineum uterum concipiendo ac pariendo Deum hominem non corruptum, dum docet hominem Deum passum mortuum et sepultum, dum docet corpus in morte depositum ab anima tertia die resumptum et super sydereum celum cum esset terreum importatum, dum docet aqua baptismatis emundari peccatum similiter et per penitentie sacramentum, dum docet panem per divinum verbum a sacerdote cum intentione prolatum transire in corpus Dominicum, dum matrimonium asserit esse remedium et actus carnalis excusativum contra libidinis incentivum, dum per gratie donum et multiplicitatem virtutum credit ab anima fugari delictum. Sunt et alia plurima de quibus idem omnino est sentiendum que respiciunt hunc tractatum quorum fides omnium fundamentum est substantivum et ineffabile argumentum. Est enim fides secundum Apostolum substantia[1]) sperandarum rerum argumentum non apparentium. Nam quamvis fides sicut et virtus omnis sit habitus sive qualitas mentis ordoque amoris et per consequens in predicamento ponenda sit qualitatis ita ut de ea formaliter substantia predicari non

[1]) Am Rand steht hier: i. certitudo hoc loco.



possit, divinus tamen Apostolus lumine claritatis eterne perdoctus eam dicit esse substantiam rerum omnium sperandarum quia sicut substantia est accidentium omnium fundamentale principium ita fides est bonorum omnium spiritualium fundamentum. Et sicut accidentia omnia ex substantia ducunt ortum sic omne spirituale edificium ex fide sum initium. Et sicut substantia pereunte omne eius accidens perit sic fide deficiente omne spirituale ruit hedificium. Quomodo enim poterit domus stare fundamento cadente. Quomodo rivulus aquas poterit emanare si virtus fluens fuerit desiccata in fonte. Quomodo poterit arbor virescere vel frondere funditus arescente radice. Et quomodo radius permanebit in aëre si virtus influens desinat esse in sole. Nam si posterius habet esse necessario ex priori priori deficiente necesse est posterius deperire. Quare si fons non est nec fluens ex eo rivulus esse potest nec etiam arbor esse poterit si radix perierit ex qua venit. Est tamen hic diligenter attendendum quod fides secundum Apostolum non solum est fundamentale bonorum principium sed est rerum non apparentium infallibile argumentum. Sicut enim in speculativis scientiis argumentum in omnibus dubiis fidem facit sic in divinis rebusque non visis fides infallibile argumentum existit. Cum enim fidei cujus obiectum est summum verum non possit subesse falsum, nullum unquam est verius argumentum quam quod ex fidei principiis ducit ortum. Est enim teste Ricardo certissimum nec est reducendum in dubium quod ad omne quod de Deo est comprobandum non deficit. Non dico probabile tantum sed necessarium argumentum quamvis sepe nostrum lateat intellectum. Unde quantumcumque de Deo non possumus probare quod credimus, non ex defectu rationis hoc esse credamus sed defectui humane intelligentie deputemus.

Est ergo ad omnia sequentia hoc notandum secundum doctoris eximii documentum quod quedam sunt que prius intelliguntur quam creduntur sicut sunt ille que in speculativis scientiis proponuntur. In quibus omnibus ad fidem generandam de talibus argumentum requiritur. Est enim argumentum ratio rei dubie faciens fidem. Sunt et alia omnino istis contrariaque nunquam intelliguntur nisi prius credantur sicut sunt illa omnia que de fide dicuntur. In quibus non fides ex argumento concipitur sed argumentum potius ex fide deducitur. Prius ergo omnia que sunt fidei credere fideliter et pure debemus et si nullum ad hoc exemplum vel argumentum habeamus deinde laborare debemus[1]) ut possumus ut intelligamus que fide jam firma tenemus ut lumen fidei Deo inspirante conceptum argumentis fidei consonis nutriatur nutritum roboretur roboratum perficiatur et contra omnes virtutes et adversarios defendatur.

Nam secundum Apostolum Petrum parati esse debemus omni

[1]) Hier beginnt fol. 1v.

poscenti reddere rationem de ea que in nobis est fides. Sed quomodo rationem reddere poterit qui quod credit non intelligit. Cum falsi philosophi horrent verba sacri eloquii non est contra eos verbis sacris utendum sed ex eorum dictis est accipiendum unde appareat per omnia esse firmum nostre fidei argumentum. Ex nullis enim dictis quorumcumque veritate firmatis sic refellitur homo omnis sicut ex his que ipse esse configit etiamsi vera non sint. Unde ut testatur Hieronymus Ciprianus vir eruditissimus martirio coronatus a Firmiano reprehenditur cum adversus Demetrium scribens testimoniis usus sit scripturarum que ille fictitia esse dicebat et non potius philosophorum et poetarum quorum auctoritate ut hethnicus contraire non poterat. Nam et Origenes decem stromatum libros scribens christianorum et philosophorum inter se sententias comparans omnia nostre religionis dogmata ex Aristotele et Platone confirmat. Et breviter ut Hieronymus dicit omnes antiqui sancti, qui libros contra paganos philosophos conscripserunt, philosophorum sententiis nisi sunt. Unde predicatores divini verbi non sunt ex hoc arguendi, si pro loco et tempore philosophorum fuerint verbis usi ut contingat acumine proprii gladii Goliath jugulari. Verum cum res divinas quas necesse est esse summas et ideo excedere res omnes creatas et intelligentias per res probamus physicas et naturales, non sic a fidelibus mentibus sunt accipienda quasi posita sint illis similia cum ab illis elongentur multa distantia plus sepe dissimilitudinis quam similitudinis in se habentia, si hic inde discussa fuerint lance equa. Non igitur credant qui legerint ista per exempla naturalia in singulis capitulis ordinata divina removeri miracula sive Dei mirabilia que sunt ardua et insolita cursuique nature contraria. Sed ad hoc solum tendit huyus libri sententia falsa inimicorum fidei confutare commenta et per sua scripta que fantur esse auctentica eorum vana refellere argumenta et per consequens approbare fidei nostre dogma.

Omnis ergo qui legerit sine prejudicio veritatis universa intelligat nihil quia ex exemplis tam multis et variis contra fidem concipiatur, sed solum dum contra mundi philosophos predicet sensibilia hec exempla eis obiciat de quorum veritate non dubitant, ut dum suis exemplis respondere non poterunt eorum arrogantiam mentis hiis naturalibus exemplis involvat pariter et convincat. Nam sophistice questioni est aliquando sophistice respondendum et pro verbo verbum reddendum ut dum viderit homo se non esse sufficientem respondere ad minima credat se non posse ad maiora. Erit igitur totale hoc opusculum in tres librunculos condivisum. In quorum primo agetur de fidei articulis. In secundo de dominicis sacramentis. In tertio de virtutibus sive donis necnon vitiis illis contrariis sicut legenti patebit.



Tabula (fol. 110v—112r).

Incipit tabula super precedens opusculum quod quidem dividitur in tres libros. In quorum primo agitur de articulis fidei. In secundo de dominicis sacramentis. In tertio vero de virtutibus sive donis nec non vitiis illis contrariis.



De eleemosyna tam spirituali quam corporali et primo de spirituali 12.

De eleemosyna corporali 13.

De jejunio tam spirituali quam corporali 14.

De sacramento ordinis 15.

De sacramento extreme unctionis 16.

De matrimonio 17.

Liber tertius de virtutibus sive donis et vitiis illis contrariis habet capitula 92.

De prologo agitur in folio primo.

De corruptione humane nature sive obliquitate 1.

Quibus rebus humana natura lapsa sit simile 2.

De vinea humane nature et de agricola reparante 3.

De medico spirituali et corporali et utrius medicina 4.

Quid sit divina gratia et quot modis dicitur 5.

De effectibus gratie et quod flumen sit simile 6.

De culpa contraria gratie et de malis que facit 7.

Quod gratia est similis vento et de proprietatibus venti et de culpa contraria 8.

Quod gratia est similis nubi et de culpa contraria 9.

Quod gratia est similis rori et de culpa contraria 10.

Quod gratia est similis pluvie et de culpa contraria 11.

Quod gratia est similis soli in virtute 12.

Quod gratia est similis lune et de culpa contraria 13.

Quod gratia est similis planetis. De jovi et veneri,

Quod culpa est similis saturno 14.

Quod gratia est luci simillima. Quod culpa est similis umbre 15.

Quod gratia est similis igni 16.

Quod gratia est similis caliditati. Quod culpa est similis frigiditati 17.

De virtutibus in generali 18.

De VII vitiis in generali. De virtutibus VII contrariis 19.

De contrarietate vitiorum ad virtutes secundum Augustinum 20.

Quod VII virtutes VII diebus septimane sunt similes 21.

Quod VII peccata per VII noctes intelliguntur 22.

Quod VII virtutes VII planetis sunt similes et quod vitia planete sunt simillima 23.

Quod virtutes assimilantur VII stellis maioris ursi et VII plyadibus 24.

Quod virtutes assimilantur stellis 25.

Quod VII virtutes VII celis assimilantur 26.

Quod virtutes assimilantur domui 27.

Quod virtutes assimilantur herbis et lapidibus pretiosis 28.

De virtutibus in speciali et primo de fide 29.

De secundo motivo ad credendum Deo s. de exemplis 30.





Quod quidam superbiunt de scientia carnis 74.
Quod quidam superbiunt de pulchritudine carnis 75.
Quod quidam superbiunt de divitiis 76.
De mansuetudine 77.
De immansuetudine ira sive furore 78.
De pace et unitate 79.
De guerra 80.
Que sunt illa que valent ad pacem. Quod multum valet ad pacem non accipere personas 81.
De virtute obedientie 82.
De amicitia nota mirabilia 83.
De societate tam bona quam mala 84.
De amicitia malorum cum bonis et bonorum cum malis 85.
De amicitia malorum cum malis que valde est mala 86.
Quantum ad amicitiam valeat bona lingua 87.
De perseverantia 88.
Quomodo instandum est curiosis. De prescientia ac aliis rebus altis scrutantibus (scrutandis?) 89.
De insolubilibus exemplis que obicienda sunt curiosis 90.
Epilogatio et dictorum excusatio 91.
Redduntur Deo gratie pro predictis omnibus 92.
Deo gratias. Amen.

b) Clm. 14749.

Von Clm. 14749, einer aus der Bibliothek des Klosters St. Emmeram in Regensburg stammenden Pergamenthandschrift von 248 Blättern in Oktavformat und dem (beginnenden) 14. Jahrhundert angehörig gibt Katalog folgende Inhaltsangabe: Tractatus de virtutibus „Omnis ut Boetius ait". f. 76 Tract. de vitiis (primum de gula) deinde de accidia, adulterio etc.) secundum ordinem literarum. f. 190 Magistri Ottonis parabolae „Aperiam in parabolis os meum". f. 213 Tract. de fidei articulis „Occurrit discutere utrum necesse sit". Eine nähere Untersuchung des Kodex gibt uns über seinen Inhalt viel bestimmteren Aufschluß. Das Initium des ersten Bestandstückes lautet: Omnis ut Boetius ait hominum cum mortalium quam multiplicium studiorum labor diverso quidem calle procedit. Die Schlußworte auf fol. 73v lauten: Cum enim non haberem, quid facerem et mihi esset omnino mortale et otio quiescere et ab opere cessare propter multa que narrare non decet ne vacans Deum offenderem nullo



modo tumore superbie sed solo divino timore conscientia instigante et si creditur quodam stimulo me cogente hoc opusculum sum aggressus.

Diese Schlußworte des anonymen Traktates geben den Schlüssel zur Bestimmung und Feststellung desselben. Diese Schlußworte stimmen nämlich wörtlich mit nur ganz unbedeutender Verschiedenheit mit dem Desinit der oben beschriebenen Abhandlung im Cod. lat. 1589 (fol. 110^{v}) der Hofbibliothek in Wien überein. Wenn wir weiter zurückgehen und den Anfang des letzten Kapitels ins Auge fassen, so ist die gleiche Übereinstimmung gegeben. In der Wiener Handschrift beginnt das letzte und 92. Kapitel auf fol. 110^{v} also: Domino ergo Deo nostro Patri et Filio et Spiritui Sancto Deo in essentia uno et in personis trino ex quo omnia per quem omnia et in quo omnia. In ipso enim vivimus movemur et sumus. Derselbe Text findet sich auch im Clm. 14749 fol. 73^{v}. Nur sind in der Münchener Handschrift die Kapitel nach außen nicht so ausgeschieden und hervorgehoben wie dies in der Wiener Handschrift der Fall ist. Doch künden auch in der Münchener Handschrift, wenigstens im größeren Teile, mit roter Tinte geschriebene Randbemerkungen und der Beginn einer neuen Zeile die Aufeinanderfolge der Kapitel in etwas an. Nur gegen Schluß fehlt diese Übersichtlichkeit. Es ist auch kein Verzeichnis der Rubriken, tituli oder Kapitel beigegeben, sondern nur fol. 74^{r} bis 75^{r} ein alphabetisches mit Abstinentia temporalis beginnendes und mit Ypocrita schließendes recht kurzes Sachregister beigegeben. Es ist nicht notwendig, daß wir in umständlicher Form die Vergleichung beider Handschriften weiterführen. Es führt die rückwärts schreitende Vergleichung zu dem Ergebnis, daß dieses Bestandstück der Münchener Handschrift den 3. Teil des in der Wiener Handschrift vollständigen Werkes, also den De virtutibus sive donis et vitiis illis contrariis handelnden Teil uns darbietet. Das Initium dieses Teiles in der Wiener Handschrift fol. 37^{r} stimmt mit dem oben angeführten Initium der Münchener Handschrift überein und auch der übrige Text ist, wie man sich leicht überzeugen kann, in beiden Handschriften der gleiche.



Setzen wir nun unsere Untersuchung der Münchener Handschrift fort. Auf fol. 76r beginnt von anderer etwas späterer Hand ein Traktat gleichfalls moralischen Inhalts mit der roten Überschrift: De gula. Gule vitium dissuadent scriptura et exempla. Der Text beginnt: Vitium gule dissuadet scriptura tamquam fomentum omnis peccati. Der fortwährende Gebrauch von Exempla erinnert an die Methode des vorhergehenden Traktates. Indessen läßt sich über den Verfasser dieser Abhandlung bis jetzt nichts sagen. Dieselbe endigt fol. 190v. Hier beginnt mit den Worten: Aperiam in parabolis os meum ein neues Werk, das durch die links am Rand stehende Notiz: Incipit prefatio super parabolas Ottonis identifiziert ist. Der Verfasser dieses auf fol. 212v endigenden Liber parabolarum, der sich auch in Clm. 16195 fol. 237r findet, ist Odo de Ciringtonia.

Auf fol. 213r beginnt von wieder anderer, anscheinend etwas älterer Hand, ein anderes Werk mit dem Initium: Occurrit discutere utrum necesse sit ponere Deum esse. Nulli ergo verti debet in dubium cum sit hoc originale fidei fundamentum. Dieses Werk füllt den übrigen Teil der Handschrift aus und schließt fol. 248v mit den Worten: Confundatur ergo et humana lascivia quia in avibus est continentia tam modesta et congruorum temporum servantiva. Schon eine flüchtige Einsicht in den Inhalt dieses Traktates zeigt uns, daß er in zwei Teile zerfällt und im ersten Teile die Glaubensartikel und im zweiten Teile von fol. 236r an die Sakramente behandelt. Wenn wir nunmehr wieder den Cod. lat. 1589 der Wiener Hofbibliothek zu Rate ziehen, so beginnt in dem dortigen für uns in Betracht kommenden Werke das auf den Prolog folgende erste Kapitel auch mit den Worten: Occurrit itaque primo discutere: Utrum sit necesse ponere Deum esse. Nulli enim debet hoc verti in dubium cum sit hoc originale fidei fundamentum (fol. 1v). Es stellt sich bei näherem Vergleich sofort heraus, daß dieser Teil des Clm. 14749 die beiden ersten Teile des in der Wiener Handschrift stehenden Werkes enthält, also die Lehre von den Glaubensartikeln und von den Sakramenten. Ich verweise hier nur auf den in beiden Handschriften gleichlautenden Beginn



der Sakramentenlehre: Postquam auxiliante Christo quantum mihi a Domino datum est demonstravi quomodo non est contrarium rationi (Clm. 14749 fol. 236ʳ und Cod. lat. 1589 der Wiener Hofbibliothek fol. 20ʳ). So stellt es sich denn als das glückliche Ergebnis unserer Vergleichung heraus, daß Clm. 14749 zuerst von fol. 1ʳ—73ᵛ den größeren dritten Teil (De virtutibus et vitiis) und von fol. 213ʳ—235ᵛ den ersten (De articulis fidei) und von fol. 236ʳ—248ᵛ den zweiten Teil (De sacramentis) des in der Wiener Handschrift befindlichen Werkes enthält. Die Münchener Handschrift bietet uns also in zwei getrennten Hälften das ganze Werk dar. Nur der Prologus, der der Wiener Handschrift vorangeht und eine wichtige Einführung in den ganzen Traktat bildet, ist in der Münchener Handschrift weggelassen, wie dies auch in der von Joannes a S. Antonio geschilderten Handschrift von Sevilla der Fall ist.

c) Clm 8439.

Clm. 8439 ist ein dem 15. Jahrhundert entstammender Miszellankodex mit 243 Blättern. Für unsere Zwecke ist eine ausführliche Beschreibung dieser Handschrift, die vordem zur Bibliothek der Münchener Augustinereremiten gehörte, nicht nötig; es genügt, das erste Bestandstück (fol. 1ʳ—83ʳ) näher zu besehen. Der Katalog macht hierüber folgende Mitteilung: F. 1 De virtutibus theologicis et iis contrariis, item de virtutibus cardinalibus et iis oppositis cum exemplis ex natura rerum, animalium etc. petitis. Initium ampli tractatus deest. Dazu sei noch nachgetragen, daß am Schluß (fol. 83ʳ) als Jahreszahl, in der dieser Teil geschrieben ist, 1464 angegeben ist. Da das Initium fehlt, wollen wir das Desinit ins Auge fassen. Die Schlußworte (fol. 83ʳ) lauten: Cum enim non haberem quid facerem et mihi esset omnino mortale et otio quiescere et ab opere cessare propter multa que narrare non decent ne vacando Deum offenderem nullo tumore superbie sed solo divino amore conscientia instigante et si credatur quod stimulo me cogente hoc opusculum sum aggressus. Wir haben aber hier den gleichen Schluß wie in der Wiener Handschrift und wie im Clm. 14789 (fol. 73ᵛ). Es sind hier die Schlußworte des

3. Teiles des in diesen beiden Handschriften stehenden und uns beschäftigenden Werkes. Wenn wir nun in dem sehr deutlich geschriebenen Clm. 8439 nach rückwärts blättern, finden wir volle Übereinstimmung mit dem 3. Teile dieses Werkes. Es fehlt nur der Anfang, da vorne einige Blätter herausgerissen sind. Ein auf der Innenseite des vorderen Deckels angebrachtes Inhaltsverzeichnis läßt uns ersehen, daß vor dem Tractatus de vitiis et virtutibus noch eine Legenda Sancti Nicolai episcopi gestanden hatte. Diese Legenda und der Anfang (die beiden ersten Kapitel) unseres Traktates De vitiis et virtutibus, der mit dem dritten Teil des uns beschäftigenden Werkes identisch ist, sind also durch das Herausreißen der Blätter entfernt worden. Wir haben also im Clm. 8439 eine weitere Handschrift unseres Werkes, welche dessen dritten Teil in der angegebenen Weise enthält. Ein Vorzug dieser in deutlichen großen Buchstaben geschriebenen Handschrift ist auch darin zu sehen, daß die Zitate mit roter Tinte unterstrichen und so der Einblick in das vom Verfasser herangezogene Quellenmaterial sehr erleichtert wird.

d) Bibliothèque nationale zu Paris.

Nouv. acqu. lat. 259.

Eine weitere Handschrift, die ihrem Inhalt nach an die vorhergehenden Kodizes sich anreiht, ist Nouv. acqu. lat. 259 der Pariser Nationalbibliothek. Vernehmen wir zuerst die Beschreibung von L. Delisle, der ich dann auf meiner eigenen Einsichtnahme beruhende Mitteilungen beifügen werde. Der große Paläograph schreibt [1]): Somme théologique. Ouvrage, divisé en trois livres. Le premier, subdivisé en 19 chapitres, concerne Dieu, les attributs divins, la vie de Jésus-Christ, le jugement dernier et l'éternité. Le second traite des sacrements, en 10 chapitres et a pour sujet les vertus chrétiennes. Il ỳ a beaucoup d'exemples tirés de l'histoire ancienne et des bestiaires. Premiers mots: „Incipit libellus de fide contra vanos et curiosos philosophos. De necessitate divini esse, primum cap.

---

[1]) L. Delisle, Mélanges de Paléographie et de Bibliographie, Paris 1880, 489 f.



Occurrit discutere utrum sit necesse ponere Deum esse. Nulli ergo hoc verti in dubium debet cum sit hoc originale fidei fundamentum . . ." — Écriture méridionale du commencement du XIVe siècle. — Nouv. acqu. lat. 259. In sein alphabetisches Inventaire der lateinischen und französischen Handschriften, die in den Jahren 1875—1891 der Nationalbibliothek einverleibt worden sind, nimmt Delisle unter Hinweis auf obige Beschreibung nur die kurze Beschreibung herüber [1]: Somme théologique, en trois livres. Commencement du XIVe siècle. Nouv. acqu. lat. 259.

Ich füge zu diesen Angaben Delisles zunächst das Desinit der nicht foliierten Handschrift an. Dasselbe lautet: Cum enim non haberem quid facerem nec otiosus ab opere esse vellem spiritu ut puto divino instigatus hoc opusculum sum aggressus. Deo gratias. Amen. Während also das Initium des ersten Kapitels eine vollständige Übereinstimmung mit den vorhergehenden Handschriften aufweist, zeigen sich diese Schlußworte als eine Verkürzung der in den anderen Handschriften uns entgegentretenden persönlichen Schlußbemerkung. Diese Verkürzung zeigt sich uns noch deutlicher, wenn wir auch noch die vorhergehenden Sätze der Pariser Handschrift dem Texte der anderen Handschriften, also deren Hauptvertreter ich die Wiener Handschrift zu Worte kommen lasse, gegenüberstellen.

Cod. Nouv. acqu. lat. 259.	Cod. lat. 1589 der Wiener Hofbibliothek.
Si quid ergo est in superioribus bene dictum ille solus laudes accipiat, qui aperit os mutorum et linguas infantium facit disertas. Nam ab ipso est omne verum a quocumque prolatum.	Si quid ergo in superioribus est dictum quod placeat ille solus laudes accipiat qui aperit ora mutorum et linguas infantium facit disertas. Nam ab ipso est omne verum a quocumque maximo peccatore immo etiam a pagano prolatum. Et ideo nullum verum est ab aliquo contempnendum nec quis dixerit attendendum sed quo docente id dixerit observamus.

[1]) L. Delisle, Bibliothèque nationale. Manuscrits latins et français ajoutés aux fonds des nouvelles acquisitions pendant les années 1875—1891. Inventaire alphabétique II, Paris 1891, 624.

Si vero aliquid minus bene vel improprie vel forte non verum est a me dictum defectui est scientie imputandum, sed in nullo est voluntati insultandum non aliquatenus detrahendum sed ex benevolentia potius mitigandum quia librorum habens defectum testimonio Jesu quod utilia simul et vera dicere volui sed nescivi. Nec imputetur superbie, sed benevolentie caritatis quod opus hoc aggressus sum.

Nam, ut dicit Ugo, scire principium humilitatis est. Ad quam tria spectare videntur, ut nullam scripturam vilem teneas, ut a nemine discere erubescas et cum scientiam adeptus fueris alios non contempnas. Ergo ut jam dixi si aliquid utile dictum est, Christus accipiat laudes inde. Si vero aliquid minus bene vel forte improprie vel non vere parve vel quasi nulli imputetur scientie nec imputetur hoc voluntati superne quia carens libris et omnibus quasi ad hoc necessariis testor Jesum et ipsum angelum cujus sum custodie mancipatus quod utilia simul et vera dicere volui sed nescivi. Nec dicat lector pius interpres quia benignus: Quare opusculum es aggressus si sic eras in omnibus diminutus. Nec imputes superbie quia potius necessitati est imputandum et benevolentie caritati.

Aus dieser Gegenüberstellung ergibt sich ganz klar, daß der Text der Pariser Handschrift ein Auszug, eine Verkürzung, eine mit einer gewissen Selbstständigkeit vorgenommene Zusammenziehung des ausführlicheren Textes, wie er uns in der Wiener und in den beiden Münchener Handschriften entgegentritt, in deutlicher Weise darstellt. Ich habe auch noch andere Texte in der gleichen Weise verglichen und bin dabei zum gleichen Ergebnis gelangt. Daß es sich hier wirklich um eine Abbreviatura handelt, ersieht man auch, wenn man die Anzahl und Titel der Kapitel gegenüberstellt. Wir haben weiter oben das der Wiener Handschrift beigegebene Kapitelverzeichnis abgedruckt und 21 Kapitel des ersten Buches, 17 Kapitel des zweiten Buches und 92 Kapitel des dritten Buches gezählt. Ich stelle jetzt dem gegenüber die der Pariser Handschrift am Schluß beigegebene Kapitelübersicht.

Incipit liber primus.

Incipit liber secundus.

Incipit liber tertius.



De temperantia in communi 9.
De continentia virginali 10.
De continentia viduali 11.
De continentia conjugali 12.
De gula et continentia, que est secundum gustum 13.
De paupertate et divitiis 14.
De justitia et ejus contrariis 15.
De misericordia et ejus contrariis 16.
De gratitudine et ingratitudine 17.
De humilitate et ejus contrario 18.
De mansuetudine et ejus contrario 19.
De pace et unitate membrorum 20.
De obedientia et ejus contrario 21.
De amicitia et ejus contrario 22.
De societate quadruplici 23.
De hiis que adjuvant amicitiam et caritatem 24.
De perseverantia et ejus contrario 25.
De virtutibus in communi quibus rebus possunt similari 26.
Qualiter curiosis sit respondendum et instandum 27.
De argumentis, quibus Christi doctrina probata est 28.
Pro omnibus reddende sunt Deo gratie 29.

So zeigt denn auch diese Kapitelübersicht, wenn man sie mit derjenigen der Wiener Handschrift vergleicht, daß es sich im Pariser Kodex um eine abkürzende Arbeit handelt, die nicht bloß den Text der einzelnen Kapitel kürzer faßt, vieles ausläßt und anderes im Auszug wiedergibt, sondern selbst namentlich im dritten Teile sehr viele Kapitel ausläßt oder mehrere Kapitel zu einem einzigen zusammenzieht.

e) Cod. Arundel 198 des British Museum.

Während ich die vorhergehenden Kodizes alle persönlich einsehen und mit Ausnahme des Pariser, den ich bei meinem ersten Aufenthalt in Paris 1905 in Augenschein nahm, gründlich durcharbeiten konnte, kann ich für eine fünfte Handschrift des gleichen Werkes nur auf die Mitteilungen des Handschriftenkataloges mich stützen. Es ist dies Cod. Arundel 198 des British Museum, den der Katalog allgemein beschreibt als [1]): Codex membranaceus, in 4to., ff. 138, sec. XIV., quondam Carthu-

[1]) Catalogue of Manuscripts in the British Museum. New Series. Vol. I. Part I. The Arundel Manuscripts 1834, 52.



siensium prope Moguntiam. Als 12. Bestandteil des Kodex ist im Katalog angegeben: Fragmentum cujusdam opusculi in tres libros distincti, quorum primus de articulis fidei, secundus de sacramentis, tertius de virtutibus vitiisque oppositis. ff. 68—104, 117—124 b. Incipit per verba cap. XLI lib. III. „maxime ista de Heinritio sunt narrata." Desin. „quodam stimulo me cogente hoc opusculum sum aggressus". Tabula contentorum totius libri inveniatur ad. fol. 123 b 4. Diese Beschreibung des Kataloges reicht aus, um uns in diesem Textstück ein Fragment des Werkes und zwar nicht im Auszuge der Pariser Handschrift, sondern im vollen Text, wie ihn die Wiener Handschrift und Clm. 14749 ganz und Clm. 8439 dem Schlußteil nach bilden, ersehen und feststellen zu lassen.

f) Prachthandschrift im Besitze von Jacques Rosenthal in München.

Zu den vorhergehenden in Bibliotheken aufbewahrten Handschriften sei schließlich noch ein im Privatbesttz befindlicher Kodex, der das gleiche Werk enthält, hinzugefügt. Im theologischen Katalog XVII des bekannten Münchener Antiquariats Jacques Rosenthal[1]) (S. 164 n. 2439) ist unter den Handschriften aufgeführt: Liber de naturalibus contra curiosos. In fine: Explicit summa de naturalibus contra curiosos. Scripta per me Johannem de Luxia et completa die XVII mensis Jannary 1444 ad laudem et gloriam Dei omnipotentis. Die Überschrift, namentlich der Zusatz: contra curiosos rief in mir die Vermutung wach, daß es sich hier um den Liber de exemplis naturalibus handelt. Derselbe nimmt ja, wie aus der oben abgedruckten Kapitelübersicht der Wiener Handschrift ersichtlich ist, in den Schlußkapiteln gegen die curiosi Stellung. Meine Vermutung fand sich auch bestätigt. Incipit und Desinit stellen außer allem Zweifel, daß wir hier ein Exemplar des Liber de exemplis naturalibus vor uns haben. Auf fol. 3r lesen wir: Incipit liber de naturalibus contra curiosos divisus in tres libros.

[1]) Herrn Dr. Erwin Rosenthal bin ich für gütige Mitteilung des Incipit und Explicit wie auch für die Freundlichkeit, mit der mir die Handschrift zur Einsichtnahme zur Verfügung gestellt wurde, aufrichtigen Dank schuldig.



In quorum primo agitur de articulis fidei. In secundo de dominicis sacramentis. In tertio de virtutibus sive donis necnon de vitiis illis contrariis. Incipit prologus in librum primum de articulis fidei. Prologus. Cum solus in cella sederem et aliqua de catholica fide mente revolverem, cogitare mecum tacitus cepi. Nach dem Prologus beginnt fol. 4r das erste Kapitel des ersten Buches. Incipit liber primus de articulis fidei. Quod necesse est ponere Deum esse. Rubrica 1. Occurrit itaque primo discurrere, utrum sit necesse ponere Deum esse. Dem Werke ist in der Handschrift eine Zusammenstellung der Kapitel vorangestellt.

Das Werk schließt fol. 101v mit den Worten: ... quodam stimulo me cogente hoc opusculum sum aggressus. Explicit summa de naturalibus contra curiosos scripta per me Johannem de Luxia canonicum (?) communis (?) Cattari et completa die XVII mensis Januarii 1444 ad laudem et gloriam Dei omnipotentis. Amen. Der im Kolophon angeführte Johannes de Luxia kann natürlich nicht der Verfasser, sondern nur der Schreiber sein, da wir ja Handschriften des gleichen Werkes aus dem Ende des 13. und Beginn des 14. Jahrhunderts haben. Es ist diese Handschrift genau datiert, indem der 17. Januar 1444 als Tag ihrer Vollendung angegeben ist.

Wenn diese Handschrift auch verhältnismäßig jung ist — nur der 1464 geschriebene Clm. 8439 ist jünger —, so überragt sie doch alle anderen Handschriften in ihrem künstlerischen Schmuck. Sie stellt eine in Italien hergestellte prachtvoll illuminierte Pergamenthandschrift aus der Mitte des 15. Jahrhunderts dar. Der Kodex ist in sehr gefälliger Humanistenschrift geschrieben. An zwei Stellen findet sich eine verzierte Initiale. Eine davon ist zu Beginn des Prologus. In den Anfangsbuchstaben C(um) ist mit roter Tinte ein Löwe eingezeichnet. Äußerst wertvoll wird aber die Handschrift durch vier Federzeichnungen, zwei größere und zwei kleinere. Die erste dieser Zeichnungen findet sich nach dem Prologus am Anfang des 1. Buches. Ihr Gegenstand ist durch die rote Unterschrift: Essentia divina Patris Filii Spiritus Sancti gekennzeichnet. Oben ist Gott, von Engeln umgeben, dargestellt. Unten sind links drei Kleriker, darunter



vorne kniend ein Franziskaner, daneben ein Bischof, rechts drei Laien gezeichnet. Das zweite Bild findet sich fol. 11r und ist als: Annuntiatio B. Mariae Virginis bezeichnet: eine ungemein feine und zarte Darstellung sowohl der hl. Jungfrau wie auch des Erzengels Gabriel. Die beiden anderen Zeichnungen sind auf fol. 13r angebracht. Die obere, zugleich die größte von allen, trägt die Aufschrift: Passio Domini nostri Jesu Christi und ist eine sorgfältig ausgeführte Darstellung des gekreuzigten Erlösers. Zu beiden Seiten des toten Heilandes, dessen Herz durchbohrt ist, sind die beiden Schächer dargestellt. Über dem rechten schwebt ein Engel, während der linke Schächer einen Teufel aushaucht. Zu den Füßen Christi sind Maria, die Mutter Gottes, Maria Magdalena und Johannes der Evangelist dargestellt, eindrucksvolle Gestalten. Es sind auf diesem Bild noch eine Reihe anderer Personen angebracht, so z. B. links drei sitzende Soldaten, die mit Würfeln spielen. Die unter diesem Bild sich befindende vierte Zeichnung ist als sepulcrum bezeichnet: eine Darstellung des Grabes des Herrn, an dem ein Engel und eine weibliche Gestalt, offenbar Maria Magdalene stehen. Eine eingehendere kunsthistorische Würdigung dieser vier Zeichnungen liegt außerhalb des Rahmens unserer Abhandlung. Die im Katalog gegebene kunstgeschichtliche Beschreibung führt mit Recht aus, daß diese Federzeichnungen an die Schöpfungen eines der größten Künstler des Quattrocento gemahnen. Der Katalog stellt diese Darstellungen den berühmten Federzeichnungen an die Seite, mit welchen Botticelli Dantes Inferno illustriert hat. Diese künstlerische Ausstattung des Kodex war als eine ungemein reiche gedacht, da zu Beginn jedes Kapitels ein Platz für eine solche Federzeichnung frei gelassen worden ist. Leider sind nur die vier obigen Bilder ausgeführt worden. Bemerkt sei noch, daß am Rand die im Text angeführten Autoren sowie auch die verwerteten Exempla angemerkt sind, wodurch die Benutzung des reichen Inhalts sehr erleichtert ist.

So hat denn dieser Liber de exemplis naturalibus in der Blütezeit des italienischen Humanismus eine prachtvolle künstlerische Ausstattung erhalten. Wir dürfen darin eine hohe

Wertschätzung für den Inhalt dieses Buches sehen, zudem dasselbe damals schon anonym geworden war und so keinen glänzenden Verfassernamen an der Stirne trug.

g) (Anhang.) Münchner Handschrift (Clm. 12313) der Summa de poenitentia des Servasanctus.

Clm. 12313 ist ein aus dem Kloster Raitenhaslach stammender Papierkodex in Folioformat mit 267 Blättern, nach einer Bemerkung am Schluß (fol. 267^v) geschrieben im Jahre 1449. Die Schriftzüge sind sehr deutlich ohne schwierigere Abkürzungen, die zitierten Autoren sind rot unterstrichen, so daß das reiche und interessante Quellenmaterial, das hier von einem sehr belesenen Autor zusammengetragen ist, leicht zu übersehen ist. Der Katalog berichtet über diese Handschrift wie folgt: Summa penitentiarum. Tractatus prolixus, qui in XVII distinctiones distributus est sic incipit: Quoniam in libello de exemplis naturalibus a me scripto dictavi de penitentia quaedam pauca etc.

In der Handschrift beginnt fol. 1^r das Werk mit einem Prologus, dem die rote Aufschrift vorangeht: Incipit prologus in Summam penitentiarum. Dieser Prologus besteht aus einer kurzen einführenden Vorbemerkung und aus drei Kapiteln, ist also sehr umfangreich und erstreckt sich von fol. 1^r bis fol. 5^v. Ich gebe die Vorbemerkung hier wieder: Quoniam in libello de exemplis naturalibus a me scripto dictavi de penitentia quedam pauca cum sit eius materia valde lata predicationi aptissima et conversioni peccatorum utilissima sicut cotidiana probant exempla, ideo dignum dixi Christi Domini juvante me gratia sive potius omnia faciente illis que ibi sunt scripta super: addere ista presenti tractatulo annotanda. Sed est diligentius attendendum me hic quam plurima replicasse quo ibidem recolo me dixisse siquidem hac de causa perutili sicut puto quia forte continget aliquos hunc habere tractatulum qui pervenire nequibunt ad primum. Quare ne materia tam nostre saluti accomoda hic et ibi remaneat imperfecta quedam etsi non omnia inde statui assumenda ut sic habeatur aliqualis notitia de pe-



nitentia predicanda. Verumtamen ut ex hoc illoque tractatulo unum quoddam fiet animarum antidotum pretiosum [1]) ac quoddam sanativum unguentum, quod dum predicatur ore attinget cor humanum transiet in syrapum compositum totius hominis curativum.

Das erste Kapitel des Prologus hat die Aufschrift: Quod in verbis que conscribemus tenendum est medium (fol. 1^r). Das zweite Kapitel ist überschrieben: Quod divinum verbum nulli est contemnendum etiam a maximo peccatore prolatum (fol. 1^v). Das dritte Kapitel trägt den Titel: Quod non est contemnendum Dei verbum eo quod est utilissimum (fol. 4^r). Die Schlußworte dieses sehr anregend und mit persönlicher Note geschriebenem Prologus lauten: Itaque concludamus ex omnibus supra dictis quod cum a Deo sit omne verum et divinum verbum sit utilissimum ut totius sit anime perfectivum a nullo est contempnendum sed totis affectibus amplectendum a quocumque fonte derivetur in lacum. Prius enim legatur quod scribitur quum dampnetur et quod si inventum fuerit laude dignum ille solus accipiat preconium laudum a quo est omne verum. Si autem invenerit quid dampnatum vel potius corrigendum mihi venit (wird velit heißen) imputandum qui dicere bona et vera volui sed nescivi. Nullum enim subterfugio correctorem si tamen fuerit vir fidelis quia ego secum ex nunc omne illud judico dampnatum quod a veritate inventum fuerit alienum. Nam juxta sententiam doctoris eximii ego de numero illorum me esse confiteor qui proficiendo scribunt et scribendo proficiunt. Itaque in hiis principiis juxta sententiam magni Platonis qui Deum dicit esse in rebus minimis invocandum et juxta Boetii documentum absque Deo nullum rite fundari principium: invocemus doctorem omnium et magistrum salvatorem Jesum; sit ipse qui est principium omnium naturarum lumen omnium rationum et finis omnium actionum sit mihi loquenti principium sit mihi et medium sit et finis omnium dicendorum. Qui cum

[1]) Aus diesen Worten des Prologus wird es wohl zu erklären sein, wie der von P. Kruitwagen aufgefundene Löwener Wiegendruck den Titel Antidotarium animae bekommen konnte.



Deo Patre et Spiritu Sancto vivit et regnat in secula seculorum. Amen (fol. 5r u. fol. 5v).

Hierauf folgen die Titel der 17 Distinctiones, in welche das ganze Werk eingeteilt ist. Der ersten wie auch jeder folgenden Distinctio ist die Kapitelübersicht vorangesteltt. Das erste Kapitel der ersten Distinctio ist betitelt: Quod Deus est. Sein Initium ist dieses: Deum esse non solum docet omnis Scriptura divina, sed omnium philosophorum summorum scientia nec ad hoc probandum desunt argumenta (fol. 5v). Auf fol. 266v schließt das ganze Werk mit den Worten: Ideo Domino Deo nostro principio potentissimo et eterno summo et incommutabili bono in personis trino sed in essentia uno a quo omnia per quem omnia et in quo omnia tot sint laudes et gratiae quot exprimi nequeunt plectro linguae qui ipse qui dedit scribendi principium initio conjunxit et medium medio contexint et extremum. Semper me in omnibus adjuvante stella clarissima navigantium directiva cecorum illustrativa regia femina ex Davidica stirpe nata mundi totius domina et regina Dei mater electa peccatorum potentissima advocata mediatrix nostra in omni gratia obtinenda et ideo cum ipso quem gratia concepit peperit et lactavit per omnia secula benedicta. Amen dicat omnis creatura.

3. Der Liber de exemplis naturalibus, ein Werk des Franziskanertheologen Servasanctus.

Das Schlußergebnis der vorhergehenden ausführlichen Darlegung der handschriftlichen Überlieferung des Liber de exemplis ist die Beantwortung der Frage, wer der Autor dieses in so verhältnismäßig zahlreichen Handschriften uns erhaltenen Werkes ist. Es sind zwar alle diese Kodizes anonym. Es fügt sich auch so, daß unsere Schrift in fast allen Handschriften keinen eigentlichen vollständigen Titel führt. Nur in der an letzter Stelle angeführten Handschrift, die sich im Besitze von Jacques Rosenthal befindet, begegnet uns die Überschrift Liber de naturalibus contra curiosos. Indessen können wir mit Benutzung früherer Angaben und Prämissen mit unzweifelhafter Sicherheit nachweisen, daß wir hier den Liber de exemplis



naturalibus des Franziskanertheologen Servasanctus vor uns haben. Der Mittelbegriff, wenn wir so sagen wollen, dieser geschichtlichen Beweisführung wird durch die anderen benannten Werke dieses Theologen gebildet.

Wir haben eingangs unserer Abhandlung bei der Besprechung der Mitteilungen Sbaraleas einmal gesehen, daß in zwei Handschriften zu Florenz, in einer des Franziskanerklosters bei Budri und in einer der Universitätsbibliothek zu Bologna uns unter dem Namen des Servasanctus ein Werkchen De virtutibus et vitiis erhalten ist, das ein Auszug eben aus unserem Werke ist. Aus dem Prologus dieses Auszuges ist, wie wir oben sahen, klar, daß der Autor des Auszugs auch der Autor des größeren Werkes selbst ist. Also stammt auch letzteres von Servasanctus.

Ganz überzeugend wirkt der Beweis, der von der Summa de poenitentia seinen Ausgangspunkt nimmt. Sbaralea hat eine Florentiner Handschrift nachgewiesen, in welcher eine Summa de poenitentia den Namen des Servasanctus trägt. Die Zuteilung einer Summa de poenitentia an diesen Theologen durch Bartholomäus Albizzi ist damit eindeutig bestimmt. Wir haben noch weitere anonyme Handschriften des gleichen Werkes festgestellt und einen Münchener Kodex eingehender beschrieben. P. Kruitwagen hat, wie wir sahen, von diesem Werke einen Inkunabeldruck, dem allerdings der Prologus fehlt, nachgewiesen.

Zu Beginn des Prologus dieser Summa de poenitentia verweist deren Verfasser, also Servasanctus, auf ein früheres von ihm verfaßtes Werk, das er als libellus de exemplis naturalibus bezeichnet: Quoniam in libello de exemplis naturalibus a me scripto dictavi de poenitentia quadam pauca. Nun ist aber dieses libellus de exemplis naturalibus, auf den sich Servasanctus als auf sein früheres Werk bezieht, nichts anderes als eben unser in seiner handschriftlichen Überlieferung nachgewiesenes Werk. Für den Beweis dieser Identität könnte man anführen, daß dieses Werk tatsächlich im zweiten Buch, wie aus der abgedruckten Kapitelübersicht der Wiener Handschrift zu erkennen ist, in mehreren Kapiteln über das Bußsakrament handelt. Ich will für den Nachweis der Identität als überzeu-



gendes Argument die Tatsache anführen, daß sich Servasanctus in seiner Summa de poenitentia nicht weniger als 23 mal — nach der verlässigen Zählung von P. Kruitwagen — auf seinen liber de exemplis naturalibus beruft und daß diese Zitate und Verweise eben in unserem in Frage stehenden Werke sich finden. Ich will nur an einem Belege dies nachweisen. An einer Stelle der Summa de poenitentia, wo vom Blitze die Rede ist, schreibt Servasanctus: Sicut ego in libro de exemplis naturalibus circa finem multa et mira ejus (sc. fulminis) opera me recolo posuisse [1]. Tatsächlich finden sich nun im 90. Kapitel des dritten Buches unseres Werkes, also gegen Schluß desselben, Mitteilungen über den Blitz. In der Wiener Handschrift steht fol. 109^r links am Rande dort, wo diese Darlegungen über den Blitz beginnen, die Bemerkung: nota de fulmine. Der Text über den Blitz beginnt mit den Worten: Item volo ut mihi respondeas de operibus fulminis multis expertis et notis. Es sind ziemlich eingehende Mitteilungen über erstaunliche, schwer erklärbare Wirkungen des Blitzes. Es werden diese Feststellungen genügen, um außer allen Zweifel zu stellen, daß der von Servasanctus hier als sein früheres Werk namhaft gemachte Liber de exemplis naturalibus mit unserem Werke identisch ist. Dieser Beweis könnte noch durch innere Kriterien verstärkt werden, insofern dieses Werk genau dieselbe Arbeitsweise, denselben Geist bekundet wie die Summa de poenitentia. Ein Eingehen auf Inhalt und Methode des Liber de exemplis naturalibus muß ich für eine spätere Abhandlung versparen, da diese erste Untersuchung lediglich literarhistorische Ziele verfolgt.

---

[1] Kruitwagen a. a. O. 88.

Intellekt und Wille als die nächsten Quellen der sittlichen Akte nach Johannes Duns Skotus.

Von Joseph Klein.

2. Der Wille.

(Fortsetzung aus Heft 4, 1919.)

J. Der freie Wille gegenüber anderen Einflüssen.

Der tätige Wille ist nach Skotus immer frei; vgl. FS VI 113. Aber vielleicht unterliegt er anderweitigen Einflüssen, bevor er in Aktion tritt? Etwa von Seite der übrigen Seelen- oder Sinneskräfte? Oder von seiten seiner Habiten? Oder von seiten der Oberursache, Gottes?

Unter allen Potenzen des Menschen, sagt Skotus, steht der Wille am unabhängigsten da. Denn die anderen Kräfte hängen in ihrer Betätigung von ihm ab; er dagegen ist von keiner derselben abhängig in ursächlicher Beziehung. In ursächlicher Abhängigkeit befindet er sich nur vom Urprinzip, von Gott; denn von Gott hängt jedes Geschöpf ab in bezug auf seine ganze Existenz und Ursächlichkeit [1]).

Vom Verhältnisse des Willens zum Sinnenstreben und zur Sinneswahrnehmung wurde schon gesprochen. Vgl. FS VI 107 sowie über den Einfluß des Willens auf alle äußeren Akte. Vgl. FS VI u. II 155.

a. Der Wille und der Intellekt.

Die Seele vermag nur dann einen Willensakt zu setzen, wenn sie aktuell das Objekt erkennt; die Erkenntnis ist die unentbehrliche Vorbereitung und die letzte Vorstufe zum Wollen. Nichts ist gewollt, wenn es nicht erkannt ist [2]). Es ist dies die notwendige Naturordnung, daß allem Wollen und Wirken des Willens das Denken voranleuchten muß [3]).

Besonders wer zielsicher handelt, braucht folgende dreifache Kenntnis: Erstens muß er wissen, welches Ziel und wie dies erreicht

---

1) Par. II d. 44 q. un. n. 4. Voluntas autem inter caeteras potentias magis absolvitur a respectu ad posterius. Aliae enim potentiae dependent ab ipsa in actibus suis, ipsa vero a nulla in ratione causae nisi tantum a primo principio, quod est Deus, a quo omnis creatura dependet quantum ad omnem sui existentiam et causalitatem.

2) Ox. II d. 1 q. 1 n. 23. Quando est in potentia proxima volendi aliquid, actu intelligit illud, quia nihil est volitum nisi cognitum.

3) Ox. Prol. q. 4 n. 14. Praxim necessario naturaliter praecedit aliqua cognitio. Et sec. hoc praxi convenit posterioritas et cognitioni prioritas ex ratione potentiarum ordinatarum naturaliter in agendo sc. intellectus et voluntas.



werden soll; zweitens muß er kennen alle zur Zielerreichung notwendigen Mittel; drittens muß er sicher wissen, daß alle diese Mittel auch wirklich vollgenügend sind zur Erreichung des Zieles. Wenn er das Letztere nicht weiß und noch zweifelt, ob er nicht etwa irgend ein nötiges Mittel noch nicht kenne, wird er schon betreffs der Mittel nicht wirksam-ausführend handeln [1]).

Tugendhaftes wie lasterhaftes Wollen und Wirken ist nur möglich auf Grund von Überlegung. Denn schon ein actus humanus, ein menschenwürdiger Akt, kann nur zustande kommen unter Mitwirkung des Denkens. Erst recht ist Erkenntnis nötig zum menschlich-sittlichen Handeln; hier muß man wissen, warum man handelt. Dies Wissen ist Überlegen [2]). Bei Tugendhaften, die im rechten Wollen und Überlegen bereits geschult (Habiten) sind, erfolgt dies Überlegen durch die Prudenztugend in geradezu unfaßbar rascher Weise. Der sittlich Unvollkommene und noch Ungewandte dagegen empfindet allerhand Schwierigkeiten und braucht länger. Die Raschheit und Plötzlichkeit im Überlegen und Schließen der sittlich Geübten ist aber keineswegs etwas Naturhaft-Unfreies oder Minderung der Sittlichkeit, sondern zielsichere Sittlichkeit. Dagegen das Empfinden von Schwierigkeiten und das längere Schwanken verrät sittliche Unvollkommenheit [3]).

Unüberlegtheit macht eine sonst schwere Sünde, z. B. den Meineid, zu einer läßlichen, auch wenn dies Schwören oft geschieht. Denn wie ein Verdienstakt vollkommen menschenwürdig, d. h. in voller Überlegung gesetzt werden muß, ebenso das Mißverdienst. Gott ist nicht mehr geneigt zum Verdammen als zum Verschonen [4]). Doch auch der

---

1) Ox. Prol. q. 1 n. 6 et 8. Omni cognoscenti agenti propter finem necessaria est triplex cognitio. Primo, quomodo et qualis finis acquiratur; secundo, cognitio omnium, quae sunt necessaria ad finem; tertio est necessarium, cognoscere, quod omnia ista sufficiant ad talem finem. Si nesciat, ista necessaria sufficere, dubitando, se ignorare aliquod necessarium, non efficaciter prosequeretur illud, quod est necessarium.

2) Ox. III d. 33 q. un. n. 22. Absolute nullus vitiose vel virtuose agit, nisi agat ex deliberatione. Sicut enim non humane agit, nisi agat intelligendo, ita circa illud, quod est ad finem, non humane bene agit, nisi intelligendo illud, propter quod agit. Et istud intelligere est deliberare.

3) l. c. Sicut virtuosus obiecto ostenso inclinatur ad recte agendum ex recto habitu, ita etiam per prudentiam ordinatus est ad statim recte dictandum circa illud diligibile et quasi imperceptibiliter deliberat propter promptitudinem eius in syllogizando practice. Alius autem imperfectus cum difficultate et mora syllogizat practice. Et si tandem recte eligat, non dicitur repentine agere sed morose et alius perfectus quasi repentine agere respectu illius, quia agit quasi in tempore imperceptibili. Unde virtuosus non sic agit repentine et sine deliberatione sicut agit natura.

4) Ox. III d. 39 q. un. n. 4. Si autem fiat periurium indeliberate, quan-



Schlechte, gerade der Gewohnheitssünder, kann infolge seiner vielen Akte sich eine Gewandtheit im Überlegen des Schlechten erworben haben, sodaß er durch diesen üblen Habitus in geradezu unfaßbar kurzer Zeit, leicht und rasch überlegend, zum sündhaften Entschlusse kommt. Diese Überlegung genügt, wie zum Verdienste beim Tugendhaften, so auch zur Sünde [1]). Skotus betont, er unterscheide Todsünde und läßliche Sünde beim Meineid nicht auf Grund des seltenen oder öfteren Geschehens, sondern eben auf Grund der Überlegtheit oder der Unüberlegtheit [2]).

Keine Wahl, welche der freie Wille trifft, kann recht und sittlich sein, wenn sie sich nicht richtet nach dem rechten Urteil der Vernunft. Dies ist ihre Regel und ihr Maßstab [3]). Der Wille wäre nicht in der möglichst-guten Verfassung zum guten Wirken, wenn nicht zugleich im Intellekte die entsprechenden Habiten sich fänden [4]). Jeder Willenstugend entspricht darum im Intellekte als die sie lenkende Regel eine Klugheitstugend [5]). Erst durch diese Koexistenz mit der intellektuellen Tugend wird die Willensgewandtheit völlig zur sittlichen Tugend; ohne sie ist der Willenshabitus nur das Material zu einer sittlichen Tugend. Beim rechten Akte wirken beide Habiten zusammen; dabei gebührt aber dem intellektuellen die Rolle einer

---

tumcunque frequenter fiat, cum actus meritorius requirat, quod sit plene humanus, et hoc est, esse ex plena deliberatione, et actus demeritorius non minus requirat illud, non est enim Deus pronior ad condemnandum quam ad parcendum, et est dici, quod illud periurium indeliberatum etiam quotiescumque iteratum non est peccatum mortale.

1) l. c. Advertendum tamen, quod, sicut dictum est supra de virtuoso, quod habet brevem deliberationem, quae non videtur deliberatio, quia habet prudentiam magnam, qua promptus est ad deliberandum quasi in tempore imperceptibili, ita posset aliquis ex habitu opposito acquirere facilitatem deliberandi prompte de opposito et quasi in tempore imperceptibili. Et talis deliberatio esset sufficiens ad rationem peccati, sicut est sufficiens ad rationem meriti.

2) l. c. Non igitur distinguo quantum ad rationem peccati mortalis inter raritatem et frequentiam periurii sed inter deliberationem et indeliberationem ita, quod deliberatio concurrens reddit peccatum mortale et hoc sive semel sive quotiescumque. Et indeliberatio excusat etiam sive semel sive quotiescumque.

3) Ox. III d. 36 q. un. n. 20. Nulla electio potest esse recta moraliter, nisi sit concors suae regulae et suae mensurae, quae est dictamen rectum.

4) Ox. III d. 34 q. un. n. 19. Non est voluntas optime disposita sine virtute correspondente in intellectu.

5) Par. IV d. 14 q. 3 n. 2. Quaelibet virtus appetitiva habet aliquam virtutem intellectualem regulantem et dirigentem eam sibi correspondentem ut prudentiam aliquam.



Erstursache, dem voluntären die einer Zweitursache[1]). Der Willenshabitus allein ohne Prudenz oder gar ohne das rechte Vernunfturteil kann dem Akte nicht sittliche Güte erteilen. Wenn jemand durch Enthaltsamkeitsakte sich eine Willensschulung erworben hat und dabei geleitet wurde von seiner verkehrt orientierten Vernunft, so wird diese Willensgewandtheit erst von dort an eine sittliche Tugend, wann die Vernunft korrigiert und recht geworden ist. Der Willenshabitus blieb ganz derselbe, materiell genommen; und doch war er vorher keine sittliche Tugend[2]).

Der Intellekt hat demnach bei allen Willensakten eine ungemeine Bedeutung[3]). Beim sittlichen Wollen vollends ist die ihm von Skotus zugeschriebene Priorität eine Priorität der Regel und des Maßes. Hierin liegt unstreitig eine gewisse Überlegenheit. Und doch gibt Skotus nicht zu, daß dies eine schlechthin<n>ige, entscheidende Superiorität begründe[4]). Der Wille ist und bleibt doch die edlere Potenz. Zum sittlichen Handeln wirken Intellekt und Wille zusammen, jener gebietend, dieser wählend. Aber das rechte Wählen ist edler, steht höher als das bloße rechte Gebieten. Darum ist auch der Willenshabitus, entstanden aus rechten Wahlakten, vornehmer als der intellektuelle Habitus, der durch rechte Befehle sich bildete[5]).

Der Wille ist wahrhaft immateriell oder rein geistig wie der Intellekt. Darum vermag nicht nur der Intellckt durch sein Denken geistige Relationen zu knüpfen zwischen den Objekten; dies kann

---

[1]) Ox. I d. 17 q. 3 n. 14. Ista qualitas, quae est materialiter virtus moralis, quae per hoc habet completive rationem virtutis moralis, quia coëxistit prudentiae, se habet ad prudentiam, quando inest, sicut causa secunda ad primam et hoc respectu eiusdem effectus communis eliciendi ab eis. Tunc enim prudentia est quasi causa prior et habitus moralis est quasi causa posterior.

[2]) l. c. q. 3 n. 5. Coniungi igitur prudentiae attribuit habitui, ut est forma de genere qualitatis, esse virtutem. l. c. n. 18. Idem habitus in natura, qui generaretur ex actibus abstinentiae elicientis cum ratione erronea in eliciente, manens post cum ratione recta esset post virtus abstinentiae. Et prius non fuit habitus virtutis, quamdiu non fuit ratio recta abstinendi. Nec tamen aliquid mutatum est circa istum habitum in se. Sed tantum nunc coniungitur prudentiae, prius non.

[3]) Vgl. FS I 412 ff.

[4]) Ox. III d. 33 q. un. n. 19. Haec prioritas videtur concludere rationem regulae et mensurae et in hoc dignitatem sed non simpliciter.

[5]) l. c. n. 18. Cum igitur circa bonum morale, quod est idem obiectum, sit actus intellectus practici et voluntatis, si utraque perfecte agat, hic dictando illa eligendo, simpliciter nobilior erit electio recta quam dictamen rectum et, per consequens, habitus generatus ex electionibus rectis erit nobilior habitu generato ex dictaminibus rectis, quod concedo.

ebenso der Wille durch sein Akzeptieren der Objekte als Mittel [1]). Es ist sicher, daß der Wille ebensogut eine geistig zusammenstellende oder vergleichende Kraft ist wie der Intellekt; er zieht seine Relationen, indem er die Objekte verwertet als Mittel zum Zwecke [2]). In diesem Akte, durch welchen der Wille etwas als Mittel zu einem Zwecke gebraucht oder es hinordnet, erweist sich der Wille als eigentlich verknüpfende Kraft und als Vernunftstreben im Gegensatze zum Sinnenstreben [3]). Der Wille gehört wie der Intellekt zum Wesen des vollkommenen Geistes. Willen haben und geistiger Natur sein ist eins [4]). So hoch als die natürliche Vernunft durch ihr Erkennen reichen kann, ebenso hoch vermag auch der natürliche Wille zu steigen in seinem freien Wollen [5]). Die Entscheidungswillkür ist zusammengesetzt aus Intellekt und Wille [6]). Der Willensakt enthält überhaupt immer einen Intellektsakt, der ihm vorausleuchten muß. Ebenso umschließt die Gnadengabe der Weisheit, welche nach Skotus identisch mit der eingegossenen Charitas, also Willenstugend, ist, den Glauben, diese intellektuelle Tugend; er muß der Liebesweisheit als Licht voranleuchten [7]). Das Zusammenwirken von Intellekt und Wille zeigt sich auch im Urteil-Fällen, also im Strafe- oder Lohn-Verhängen. Hier sind wirksam verschlungen der das Urteil abgebende praktische Intellekt und der das Urteil billigende und es gebieterisch geltend machende Wille. Der Intellektsakt ist dabei wieder das praeambulum, die voranleuchtende Fackel [8]).

---

1) Quodl. q. 17 n. 3. Non solam enim intellectus potest comparare obiectum aliqua comparatione, quae non est ex natura rei, sed etiam voluntas potest hoc acceptando sicut intellectus cognoscendo. Et forte posse comparare obiectum comparatione, quae non est ex natura obiecti, competit illis potentiis per rationem communem in eis sc. propter immaterialitatem earum.

2) Ox. I d. 45 q. un. n. 4. Potest enim voluntas utens aliquo bono ad finem causare in obiecto illo relationem rationis ad illum finem... Certum est enim, quod voluntas est talis potentia collativa et comparativa ita bene sicut potentia intellectiva.

3) Ox. III d. 33 q. un. n. 9. Voluntas est proprie appetitus rationalis et ita proprie collativa ad finem, quem ratio ostendit. Uti enim, quod est referre aliquid ad finem debitum, non est actus appetitus sensitivi sed voluntatis.

4) Ox. IV d. 49 q. 2 n. 20. Habere voluntatem et esse naturam intellectualem convertuntur.

5) Ox. III d. 27 q. un. n. 13. Nihil enim potest intellectus recte dictare, in quod dictatum non possit voluntas naturalis naturaliter tendere.

6) Ox. II d. 39 q. 1 et 2 n. 4. Vgl. FS III 335 ff.

7) Ox. III d. 35 q. un. Sapientia est habitus appetitivus sc. charitas, licet includit fidem tamquam praevium sicut actus voluntatis actum intellectus.

8) Par. IV d. 47 q. 1 n. 3. Ista autem determinatio (efficax poenae vel praemii) non solum debet esse ab intellectu practico dictante sed per actum voluntatis complacentis . . . determinare per intellectum est praeambulum ad actum imperandi.



Hiebei wirkt nun der Intellekt naturhaft-notwendig auch auf den Willen ein. Aber wenn der Wille nunmehr der rechten Vernunft gehorcht, tut er dies doch stets in Freiheit[1]). Auch die klarste, eindeutigste Vernunfterkenntnis imperativer Art wird keineswegs zur naturhaften Vergewaltigung der Freiheit. Diese bleibt in vollstem Grade mit jener bestehen[2]). Auch wenn der Wille nicht anders wollen kann, als was die vorangehende Erkenntnis recht gebietet, so wird dabei doch nicht der Wille durch den Intellekt wirkursächlich vollgenügend zum Wollen determiniert, sodaß er nun etwa naturhaft-unfrei den rechten Akt setzt. Der Wille gehorcht vielmehr aus innerster Wesensvollkommenheit dem rechten Vernunftgebot in wahrer Freiheit[3]). Der Wille ist und bleibt als tätiger immer reine Selbstbestimmung[4]). Nichts anderes als eben der Wille ist die Totalursache des Willensaktes[5]).

Obwohl in den Akten der Entscheidungswillkür Intellekt und Wille zusammen wirken, ist es doch einfach unmöglich, daß dabei etwa durch Intellektsakte im Willen Habiten erzeugt würden. Nur Willensakte selbst können den Willen schulen und nur Willensgewandtheiten können wieder ihrerseits die Willensakte verstärken und den Willen in Aktion setzen. Wenn Intellektsakte einen Willenshabitus beeinflussen könnten, müßte der Intellektsakt dem Willensakt überlegen sein, gleichwie das Vollkommene das Unvollkommene enthält in sich in höherer Weise. Dies ist aber eher umgekehrt, da der Willensakt vollkommener ist[6]).

Und in der Tat vermag, umgekehrt, der Wille den Intellekt ursächlich zu beeinflussen. Der Wille verursacht das Gefühl der Trauer, indem er zuerst dem Intellekte gebietet, seine Aufmerksamkeit auf eine geschehene Sünde als eine Beleidigung Gottes zu richten; dann bestimmt er sich selbst, ein Nichtmögen über dies Objekt zu setzen[7]).

---

1) Ox. IV d. 46 q. 1 n. 10. Intellectus suo modo tendit in illud sc. naturaliter, voluntas suo modo sc. libere.

2) Ox. Prol. q. 4 n. 34. Summa libertas stat cum perfectissima apprehensione praevia.

3) l. c. n. 35. Licet enim non possit dissentire a notitia recta et priori praxi, hoc tamen non est, quasi intellectus per notitiam sit causa sufficienter activa determinans ipsam ad actum. Sed ex perfectione voluntatis est, quod ipsa tantum nata est, conformiter agere potentiae priori in agendo, quando illa prior prius perfecte agit circa obiectum.

4) Quodl. q. 16 n. 15. Ipsamet est tale activum, quod seipsam determinat in agendo.

5) Ox. II d. 25 q. 1 n. 22. Dico quod nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate.

6) Ox. II d. 39 q. 1 et 2 n. 3. Vgl. F S III 334.

7) Ox. IV d. 14 q. 1 n. 13. Voluntans praecipiens intellectui, considerare aliquid ut actu existens, et voluntati, nolle illud ut actu existens, causat tristitiam.



So wird der Wille die Wirkursache des Bußaktes; er ist fähig, den Intellekt und sich selbst gebieterisch zu lenken [1]).

In gewissem Grade zeigt ferner der Wille seine Herrschaft über das Denken beim Zielwertungsakte. Skotus unterscheidet hier scharf das Ziel vom Objekte. Letzteres bedeutet den Gegenstand seinem Wesensinhalt nach, auf den der Wille sich richtet; Ziel wird das Objekt aber erst durch den Willensakt, in welchem es um seiner selbst willen geliebt wird.

Wenn nun Gott, das wahre Schlußziel, als Schlußziel gewertet wird, ist im Intellekte mindestens zugleich mit dem Zielwertungsakte des Willens die Erkenntnis vorhanden: Dies ist das Objekt, welches wahrhaft um seinetwillen zu lieben ist. Ja, wahrscheinlich geht diese Einsicht dem Wollen voran [2]). Bei diesem recht geordneten Zielwertungsakte wird demnach der Wille geleitet durch die rechte Vernunft.

Es kann aber die Vernunft auch eine irrtümlich sprechende sein, nämlich wenn sie, sich selbst täuschend, dem Willen ein anderes Objekt als Ziel vorhält. Dies wäre somit ein Scheinziel; wenn der Wille dies Objekt um dessentwillen liebt, entsteht eine ungeordnete Zielwertung. Hier wird ebenfalls schon vor dem Willensakte durch die falsche Erkenntnis das Objekt mit dem Scheinglanz des Zieles umwebt [3]) und der Wille folgt der irrenden Vernunft.

Ferner besteht der mögliche Fall, daß die Vernunft momentan nicht urteilen kann, ob ein Objekt um seinetwillen geliebt werden muß oder nicht. Hier vermag nun der Wille dem Intellekte zu gebieten, die Wahrheit zu erforschen. Ist der Tatbestand geklärt, dann kann der Wille einen Akt der Zielwertung oder der Mittelwertung auslösen [4]).

Endlich besteht die Möglichkeit, daß der Wille gegen die rechte Vernunft sich selbst ein Objekt zum Ziele nimmt; er weiß, daß dies Objekt vielleicht nur momentan oder eine Zeitlang, aber nicht endgültig befriedigend um seiner selbst willen geliebt werden kann, daß

[1]) l. c. q. 2 n. 9. Ille actus est actus voluntatis, cuius est imperare intellectui et voluntati. Vgl. Par. IV d. 16 q. 1 n. 3.

[2]) Ox. I d. 1 q. 1 n. 5. Ratio finis non est propria ratio obiecti fruibilis nec in fruitione ordinata neque in fruitione communiter sumpta. Respectu . . . fruitionis ordinatae ratio finis sec. veritatem concomitatur obiectum fruibile vel forte in apprehensione praecedit fruitionem.

[3]) l. c. In fruitione inordinata finis apparentis ratio finis concomitatur apparenter obiectum fruibile et forte in apprehensione praevia praecedit fruitionem eliciendam quasi ratio obiecti alliciens.

[4]) l. c. q. 3 n. 2. Voluntas . . . potest imperare intellectui, ut inquirat, quale illud bonum sit et qualiter volendum et tunc illi potest assentire sic vel sic.



es also unrecht ist, es als Schlußziel zu schätzen. Bei dieser ungeordneten Zielwertung bedeutet der Zielbegriff entweder die Weise des Willensaktes, wie der Wille wertet, nämlich um des Objektes selbst willen, oder eine Weise des Objektes, da diesem das Scheingewand des Zielbegriffes umgehängt wird. Hier folgt also der Zielbegriff im Denken erst auf den Zielwertungsakt und aus ihm [1]).

Doch nie wird der sündigende Wille hiebei durch das falsche Ziel jemals gesättigt, er mag es auch noch so sehr um dessen selbst willen lieben und so sich in das Objekt versenken, soweit er kann. Gegen die Wirklichkeit und Vernunft kann er doch nicht aufkommen [2]).

Da der Wille im Widerstreite zum rechten Gebote des Intellektes seine Wahl betätigte, läßt er nun den Intellekt nicht lange an das rechte Gebot denken; er lenkt ihn weg und hin auf die Erwägung von sophistischen oder wahrscheinlichen Gründen für die verfehlte Zielwertung, falls es solche gibt. Zum mindesten aber wendet er die Aufmerksamkeit des Intellektes auf irgend etwas anderes Hergehöriges, damit nicht jenes wirksame Mißbehagen besteht, welches in Form von Gewissensbissen infolge des Widerspruches mit der rechten Vernunft ihn quält [3]).

Nach der falschen Zielsteckung befiehlt ferner der Wille dem Intellekte, die Mittel aufzusuchen, welche notwendig sind zur Erreichung der Lustobjekte und zur Abwendung der Hindernisse, die Trauer erwecken könnten [4]). So erlangt der Intellekt unter dem Einflusse des Willens geradezu eine Gewandtheit bezüglich der Dinge, welche in Zusammenhang stehen mit dem schlechten Ziele. Dieser intellektuelle Habitus ist das direkte Gegenteil der Prudenztugend, die dem Rechten dient [5]). Es ist also ein Irrtum, insofern er auf einem

---

[1]) l. c. q. 1 n. 5. Sed in fruitione finis praefixi ratio finis sequitur actum, quia vel dicit modum actus vel modum obiecti, ut talis finis praefixus actu terminat ipsum actum, quia voluntas appetendo illud propter se tribuit sibi rationem finis.

[2]) Ox. I d. 1 q. 5 n. 3. Voluntas quietans se, quantum potest, in aliquo obiecto alio a Deo non simpliciter quietatur, quia non respectu huius, quod ultimate et perfectissime est in universo quietativum voluntatis . . . nunquam satiatur, quantumcunque firmiter se immergat in illud propter se amando illud.

[3]) Ox. III d. 36 q. un. n. 14. Voluntas, eligens oppositum alicuius recte dictati, non permittit intellectum diu stare in illo recto dictamine sed avertit ipsum ab illo et convertit ad considerandum rationes pro opposito, si quae possint esse sophisticae vel probabiles. Saltem avertit ad considerandum aliud pertinens, ne stet illa actualis displicentia, quae stat in remorsu illo, qui habetur in elegendo oppositum dictati.

[4]) l. c. Voluntas praestituens sibi malum finem praecipit intellectui, invenire media necessaria ad delectabilia prosequenda et tristia opposita fugienda.

[5]) l. c. Habitus acquisitus ex dictamine circa ea, quae ordinantur ad malum finem electum est error et habitus directe oppositus habitui prudentiae.



ganz falschen Gebiete sich bewegt und für ein gänzlich verfehltes Ziel seine Kräfte vergeudet. Nicht aber ist er ein Sich-Täuschen, betrachtet als Arbeitsweise im Überlegen und Spekulieren; diese kann eine Leistung sein und geschulte Übung bekunden[1]).

Dem vernünftigen Wesen des Intellektes vermag demnach der Einfluß des Willens nichts anzuhaben; nur auf ein ihm beliebendes Gebiet kann er die vernünftig-gesetzmäßig bleibende Arbeitskraft und Arbeitsweise des Intellektes hindirigieren. Unmöglich irrt der Intellekt in einer syllogistisch abgeleiteten Schlußfolgerung, wobei die richtigen Prinzipien als Grundlage dienen; noch viel weniger könnte der Wille dem Intellekte einen Irrtum in den Prinzipien aufzwingen[2]). Nicht einmal die Verdammten können sich selbst einreden, Gott müsse man hassen[3]). Im Gegenteile, stets müssen sie eingestehen, Gott sei über alles zu lieben[4]). Daher bleiben in ihnen auch stets die Gewissensqualen so lebendig. Könnten sie ihre Erkenntnis hierüber trübend durch ihren Willen beeinflussen, so würden sie Gott mit Wonne hassen[5]). Hier kommt der rein intellektuelle Charakter von Synderese und Gewissen wieder zur Geltung, wie ihn Skotus im Anschlusse an den Aquinaten gegen Alexander v. Hales, Albert d. Großen und besonders Heinrich v. Gent verteidigt[6]).

Wegen der Unverwüstlichkeit des Intellektslichtes durch den Willen gibt ferner Skotus unter Berufung auf St. Augustin keineswegs zu, daß man durch Einbildungen, durch einen irrtümlichen Glauben, hinter dem keine Realität steht, modern gewendet, durch unbegründeten Gefühlsglauben, sich glückselig fühlen könne. Wenn z. B. ein Geist der niederen Grade einen Geist der höheren Sphären schaue und nun meine, dieser sei der unendliche Geist, so kann der untere Geist unmöglich durch diese irrtümliche Einbildung und Gefühlsschwärmerei für den oberen Geist beseligt werden. Man könne gar keine größere Torheit aussprechen als behaupten, die Seele sei selig durch

---

1) l. c. Totus ille habitus est error in agibilibus, licet non sit error deceptivus quantum ad considerationem sive speculationem.

2) l. c. n. 12. Impossibile est, voluntatem facere intellectum considerantem principia et deductionem syllogisticam errare circa conclusionem sic deductam et multo minus circa principia.

3) l. c. n. 13. Damnati non acquiescunt huic tamquam vero: Deum esse odiendum.

4) Par. II d. 7 q. 3 n. 34. Non potest dissentire, quin Deus diligendus sit super omnia.

5) Ox. III d. 36 q. un. n. 13. Tunc non esset verum illud Isai. ult. „vermis eorum non moritur". Nam simpliciter delectabiliter odirent Deum absque remorsu.

6) Vgl. FS III 333 ff.



ein falsches Meinen [1]). Die Vernunft reguliert den Willenseinfluß beim Glaubensakte. Wenn der Wille die Ursache des Glaubensaktes wäre, könnte er dem Intellekte z. B. befehlen, ohne weitere Gründe zu glauben, die Sternenwelt sei die himmlische Heimat. Dies aber, sagt Skotus, ist gar nichts, d. h. führt zu barem Unsinn [2]).

b. Der Wille und seine Habiten.

Die Willenshabiten können natürlich erworbene sein oder übernatürlich eingegossene. Die natürlichen Willensgewandtheiten werden nur durch Willensakte erzeugt [3]). Wenn indifferente Akte öfters sich wiederholen, entsteht ein sittlich-neutraler Habitus [4]). Werden aber oft entweder privativ- oder konträr-schlechte Akte ausgelöst, so bildet der Wille in sich privativ- oder konträr-schlechte Gewöhnungen [5]). Schult sich dagegen der Wille im rechten Wählen und Wirken, so erwirbt er Tugenden, die ihn zum rechten Wollen hinneigen [6]). Der Wille vermag auch ohne Tugendhabiten vermöge seiner Freiheit sich selbst zum rechten Handeln zu bestimmen; er erwirbt und bildet ja auf diese Weise erst die Habiten [7]). Aber gerade aus seinem Wirken nimmt er in sich auf eine Schulung, welche ihn direkt geschickt macht und ihn hinneigt zu weiterem rechten Wirken [8]).

Die natürlichen Willensgewandtheiten verschwinden entweder durch entgegengesetztes Handeln, nämlich die guten durch indifferente und schlechte Akte, aber auch umgekehrt [9]). Dies geschieht nach und nach [10]). Oder die natürlichen Schulungen des Willens können auch von selbst allmählich ersterben, z. B. der schlechte Habitus,

---

[1]) Ox. I d. 1 q. 1 n. 3. Intelligentia inferior videns superiorem . . . si credit, eam esse infinitam, ergo non beatificatur in ea sec. Augustinum 11 de civ. Dei c. 4. quia stultius nihil potest dici, quam quod falsa opinione anima sit beata.

[2]) Ox. III d. 25 q. 2 lat. n. 2. Si voluntas esset causa actus credendi et proponeretur intellectui, astra esse patria, nulla persuasione facta posset voluntas imperare intellectui, credere determinate, astra esse patria. Et hoc nihil est. Vgl. über das Verhältnis von Intellekt und Wille noch Klein, Gottesbegriff d. D. Sk. 186.

[3]) Ox. II d. 39 q. 1 et 2 n. 3.

[4]) Vgl. hiezu FS II 154, um ein Mißverständnis über diese sittliche Indifferenz zu vermeiden. [5]) Vgl. FS II 141.

[6]) Ox. III d. 33 q. un. n. 13. Voluntas potest . . . generare in seipsa ex rectis electionibus habitum inclinantem ad recte eligendum.

[7]) l. c. n. 12.

[8]) l. c. n. 8. Licet voluntas ex sua libertate posset se determinare in agendo, tamen ex actione sua est receptiva alicuius habilitatis directe inclinantis ad similem actionem.

[9]) Ox. II d. 39 q. 1 et 2 n. 3. [10]) Ox. II d. 37 q. 1 n. 5.



wenn alle üblen Akte fürderhin unterbleiben[1]). Neben dem eingegossenen Glaubens- und Hoffnungshabitus, welche durch Unglaube und Verzweiflung verloren gehen, ist der wichtigste übernatürliche Habitus die Charitas oder heiligmachende Gnade oder Weisheitsgabe[2]). Sie wird eingebüßt durch die erste Todsünde. Da sie von Gott allein durch Schöpfung hervorgebracht und von ihm allein auch im Dasein erhalten wird, besteht ihr Verschwinden in einer Vernichtung[3]). An der Sünde muß man unterscheiden den sittlich-entstellten Akt und die Makel, welche nach dem Akte zurückbleibt, der Schuldtitel, der erst durch die Buße wieder getilgt wird. Dies ist eben der Verlust der Gnade. Vor diesem Teile der Sünde kann sich der Wille in seiner Entscheidungswillkür nicht mehr hüten, sobald er die Gnade verloren hat; sobald er in der Erbsünde ist oder sobald er eine aktuelle Todsünde beging, ist er hilflos diesem Schuldzustande überantwortet. Nur durch die Gnade kann er hievon wieder erlöst werden[4]).

Was wirken die Habiten, zunächst die übernatürlichen oder eingegossenen?

Adam und Eva besaßen als übernatürliche Gabe in ihrem Willen das ursprüngliche Rechtsein, die ursprüngliche Gerechtigkeit. Durch diese wurde der Liebe zum Schlußziele ein Übergewicht gegeben gegenüber den Lustobjekten des Sinnenstrebens. Darum setzte diese Ursprungsgerechtigkeit den Willen Adams instand, sich lieber zurückzuziehen vom Sinnenstreben und dessen Lust. Denn durch den Einfluß des ursprünglichen Rechtseins war es für den Willen eine höhere Wonne, die Sinnenlust zu opfern um Gottes willen, statt wegen der naturgemäßen Mitfreude an der Sinnenlust zurückzuweichen vom Schlußziele[5]). Damit nun nicht nur der geistige Wille, sondern auch der ganze sinnliche Strebeapparat ohne Trauer sich Gott zugewendet hätte, wären auch in jedem Sinn und seinem Streben eigene über-

---

[1]) Ox. IV d. 14 q. 1 n. 6.

[2]) Vgl. oben S. 122 Anm. 7.

[3]) Ox. II d. 37 q. 1 n. 5. Gratia est a solo Deo per creationem et ab eo solo conservatur et, quando destruitur, annihilatur.

[4]) Ox. II d 28 q. 1 n. 7. Peccatum uno modo potest accipi pro ipso actu elicito deformi . . . alio modo pro macula, quae remanet post actum elicitum sive pro reatu permanente, quousque peccatum fuerit deletum per poenitentiam. Secundo modo dico, quod liberum arbitrium non potest ex se cavere omne peccatum mortale pro statu isto, quia anima sine gratia aliquo peccato maculatus vel originali vel actuali, a quo non liberatur nisi per gratiam.

[5]) Ox. II d. 29 q. un. n. 4. Iustitia originalis . . . supernaturale in voluntate, quo fieret sibi finis delectabilior quam aliquod delectabile alicuius appetitus sensitivi, propter quam rationem delectabilius se retraheret a condelectando appetitui sensitivo quam recedendo ab illo delectabili sc. fine.



natürliche Gaben vonnöten gewesen. Doch blieb dabei die Originaljustiz im Willen das vorzüglichste Geschenk[1]). Absolut notwendig kann man aber diese eingegossenen Gaben in den Sinnesstrebungen nicht nennen. Denn mit Hilfe seiner Ursprungsgerechtigkeit vermochte der Wille sich soweit zu beherrschen, daß er nie maßlos mit dem Sinnenstreben sich ergötzt und auch nie maßlos zusammen mit jenem getrauert hätte; er würde vielmehr alle Trauer, welche naturgemäß im Sinnenstreben daraus entstehen mußte, daß dessen Lustobjekten eine Schranke gezogen war, freudig dazu benützt haben, sie um Gottes willen zu ertragen, d. h. er hätte sie als Mittel zum Dienste Gottes gebraucht, auf das Schlußziel sie hinordnend[2]). Die natürliche Willensfreiheit allein bot also keine Garantie, daß der Wille dem Sinnenstreben gegenüber sich stets recht verhalten hätte[3]). Das ursprüngliche Rechtsein war demnach im Willen ein Zaum und Zügel wider maßloses Begehren, das entstehen konnte und kann infolge der naturgemäßen Verknüpfung von Wille und Sinnenstreben[4]).

So konnten Adam und Eva im Unschuldsstande feststehen und sich sündlos halten. Allein für uns, im Zustande der gefallenen Natur ist die (heiligmachende) Gnade hiezu notwendig. Denn infolge der, Sünde ist die menschliche Natur geschwächt. Ohne die Gnadenhilfe vermag der Mensch weder Fortschritte im Guten zu machen, noch überhaupt sich längere Zeit vor neuen Sünden zu hüten[5]). Die Hauptleistung des Gnadenhabitus besteht aber darin, daß er den Willen hinneigt zur Liebe des übernatürlichen Schlußzieles, des Ur-Liebenswerten[6]) und zwar so, daß diese Liebe die höchstmögliche, nämlich selbst eine übernatürliche wird. Wenn Gott sich dem natürlichen Willen zeigt, vermag dieser auch ohne Gnadenhabitus sich über Gott in Liebe zu betätigen. Dieser Willensakt wäre übernatürlich nur von seiten des übernatürlichen Objektes und infolge der übernatürlichen

---

1) l. c. n. 5. Oporteret ... ponere in singulis potentiis appetitivis inferioribus singula dona ... etsi essent talia plura dona, potissimum tamen fuit iustitia originalis, quae fuit in voluntate.

2) l. c. Voluntas tunc bene usa fuisset istis tristitiis et delectabiliter.

3) l. c. n. 6.

4) Ox. II d. 32 q. un. n. 7. Iustitia originalis, quae erat sicut fraenum cohibens in voluntate ad concupiscendum delectabilia immoderate, quae nata est condelectari appetitui sensitivo, cui coniungitur. Vgl. Abschnitt A S, in: FS VI 107.

5) Par. III d. 18 q. 2 n. 4. Hoc etiam necessarium est homini pro statu naturae lapsae, quia ut sic nec potest proficere homo in bono nec diu a peccato sibi cavere sine auxilio gratiae, quia natura talis infirma est propter peccatum, licet forte in statu innocentiae posset stare et a peccato sine gratia sibi cavere.

6) Par. I d. 17 q. 2 n. 7. Habitus charitatis est inclinativus voluntatis in amorem primi diligibilis.



Vergegenwärtigung desselben; nicht aber ist diese Liebe innerlich übernatürlich, insofern sie dem Willen entquillt. Sie würde auch nicht beseligen, weil sie noch nicht die höchst-denkbare ist. Wenn nämlich die eingegossene Charitas im Willen mitwirken würde, wäre der Liebesakt höher und stärker. Nur der allerhöchste Akt kann aber den Willen glückselig machen [1]). Auch könnte da der Wille noch ordnungsgemäß den Wunsch hegen, die heiligmachende Charitas oder Gnade zu besitzen [2]).

Ist aber die Charitas eingegossen, dann kann der Wille innerlich-übernatürlich und meritorisch wirken. Am charitierten Akte kann man nun zwei Wesensmomente finden, erstens die Substanz des Aktes samt seinem natürlich-sittlichen Rechtsein und zweitens das Verdienstmoment. Beides wird vom übernatürlichen Habitus beeinflußt als von einer im Willen mitwirkenden Qualität. Denn er steht einerseits in Beziehung zur rechten Vernunft, weil er ein sittlich-rechter Habitus ist und deren Forderung — Hinordnung des Aktes auf das Schlußziel — erfüllt, andrerseits ist er durch eine besondere Relation — als übernatürlich — verknüpft mit dem göttlichen Willen, der ihn oder die ihn besitzende Person und deren Willen huldvoll akzeptiert [3]). Der übernatürliche Habitus zieht aktiv hin zum Akte auch bezüglich der Aktsubstanz; dabei ist er Teilursache und zwar Zweitursache, nämlich beherrscht vom geschöpflichen Willen als der Erstursache [4]). Dagegen bezüglich des Verdienstmomentes ist der Charitashabitus die Hauptursache und der Wille die zweite. Denn der von beiden Teilursachen ausgelöste Akt wird von Gott angenommen als würdig ewigen Lohnes mehr deswegen, weil er übernatürlich-charitiert als weil er durch den

---

1) Ox. IV d. 49 q. 5 n. 6. Posita quasi praesentia obiecti voluntas potest in aliquem actum circa illud obiectum. Et ille actus supernaturalis est ex obiecto et praesentia obiecti, sed non est ex aliquo in potentia eliciente. Nec tamen illa fruitio est beatifica, quia non est tanta, quanta nata est haberi a tali voluntate circa obiectum ostensum. Maior enim haberetur, si charitas inesset, per quam aliquo modo intenderetur actus. Beatitudo autem voluntatis non est aliquo actu nisi supremo, quem potest habere circa obiectum taliter sibi praesentatum.

2) Ox. I d. 1 q. 4 n. 20. Potest autem voluntas ordinate velle, habere charitatem.

3) Ox. I d. 17 q. 3 n. 27. In actu meritorio sunt duo . . . sc. substantia actus cum rectitudine et ratio meriti. Sic habitus gratiae est quaedam qualitas et praeter relationem illam, quam habet ad rationem rectam, inquantum est habitus bonus moraliter, habet specialem relationem ad voluntatem divinam acceptantem ipsum vel subiectum habens ipsum.

4) l. c. Habitus ille sec. substantiam inclinat active ad actum sec. substantiam et hoc active ut causa partialis. Et in hac causalitate habitus est causa secunda et potentia causa prima.



Willen frei entwickelt ist; beide Momente sind aber notwendig erforderlich [1]).

Die natürlich-erworbenen Willenshabiten ziehen das Streben hin zur Liebe des Erstrebbaren, gleichwie der Intellekt durch seine Habiten hingeneigt wird zum Erkennen der Objekte [2]). Weil die Habiten eine Schulung des Willens bedeuten, gewähren sie ihm ein leichtes, freudiges, pünktliches und glattes Wirken [3]). Sie verstärken die Willensakte [4]). Beim Erwecken der Reue kommt manchmal nicht das starke Nicht-Mögen oder Mißfallen der Sünden zustande, weil noch die Gewandtheit fehlt [5]). Die erworbenen Tugendgewöhnungen helfen durch ihren stärkenden Einfluß besonders jene Schwierigkeiten überwinden, welche dem Willen aus seiner naturgemäßen Verbindung mit dem Sinnenstreben erwachsen; sie helfen zum bonum difficile [6]). Nicht immer werden sie in Anwendung gebracht, vielleicht eben nur dann, wenn es zur Niederhaltung von Leidenschaften geschehen muß, damit diese nicht die Vernunft überwinden [7]). So dienen also die moralischen Habiten zur Mäßigung vorhandener Willensgefühle und Sinnesempfindungen [8]). Eindeutig neigt der sittliche Habitus hin zum rechten Wirken; so hilft er dem Willen. Denn dieser ist zwar richtbar, aber noch nicht aus sicht recht; er ist auch bestimmbar, aber noch nicht festgelegt, sondern indeterminiert; er ist frei und verantwortlich; er kann also lobwürdig oder tadelhaft wirken, weil er die Hauptursache bleibt bei seinen Akten: Aus all diesen Gründen bedarf er der sittlichen Schulung und grundsätzlichen Gewöhnung zum Guten, vor allem zur Mäßigung der Passionen und zum frohen Wirken [9]).

Als Hemmschuhe des sittlichen Wollens machen sich die lasterhaften Habiten fühlbar, entstanden durch frühere Sünden. Selbst im Gerechtfertigten erschweren sie, trotz der eingegossenen Gnade, oft noch das rechte Tun. Der Neubekehrte wählt anfangs manchmal noch

---

1) l. c. Sed accipiendo actum sec. rationem meritorii potest dici, quod principaliter illa conditio convenit actui ab habitu et minus principaliter a voluntate. Magis enim acceptatur actus ut dignus praemio, quia est elicitus a charitate, quam quia est a voluntate libere elicitus, quamvis utrumque necessario requiratur.

2) Par. I d. 17 q. 2 n. 7. Habitus appetitivus inclinat appetitum ad appetibile diligendum, sicut intellectus per habitum intelligibilem inclinatur ad obiectum videndum.

3) Ox. I d. 17 q. 2 n. 12. Illae quattuor conditiones, quae habitui attribuuntur, videlicet quod est, quo habens faciliter operatur, delectabiliter, prompte et expedite.

4) Ox. II d. 39 q. 1 et 2 n. 3.

5) Ox. IV d. 14 q. 2 n. 17.

6) Ox. III d. 33 q. un. n. 17.

7) Ox. II d. 41 q. un. n. 2.

8) Ox. III d. 33 q. un. n. 9.

9) l. c. n. 5 et 7 et 10.

schwer und unfroh das Gute; leichter und lieber sänke er wieder zurück in das gewohnte Böse [1]). So muß er kämpfen gegen die lasterhafte Gewandtheit, erwirbt dabei Verdienste und allmählich entsteht die konträre Tugend. Große Sünder empfinden darum keineswegs gleich nach ihrer Rechtfertigung jenen Frieden der Vollkommenen und der im Guten Geübten [2]).

Wie wirken die Habiten?

Schon bei unserer Betrachtung der Lehre des Skotus über Synterese und Conscientia war zu beobachten, wie scharf er eine naturhaft-notwendige Beeinflussung des freien Willens, als der sittlichen Kraft, ablehnt.

Der Wille ist wesentlich Freiheit, Selbstbestimmung. Es gibt darum in ihm keine Kraft oder Anlage oder Gewandtheit, welche ihn naturhaft zum Wirken nötigen könnte. Darum dürfen auch Synderese und Gewissen als naturhafte Habiten nicht im Willen angenommen werden [3]). Der Wille bleibt stets frei trotz aller Habiten, selbst in den Verdammten trotz ihrer Verstocktheit [4]). Nichts ihm Innerwesentliches nötigt den verdammten Willen zum Bösen; auch kein Habitus mit solch naturhaft-notwendiger Wirkung kann ihm gegeben werden [5]). Seinem natürlich-vernünftigen Willenswesen gemäß besitzt auch noch der verdammte Geist einen möglichen Zug in sich, der ihn dazu neigt, Gott über alles zu lieben. Deswegen vermag auch kein Habitus oder sonst etwas zur Geistnatur hinzuzukommen, was dieselbe später hinziehen würde in eine andere Richtung, als wohin die ganze Wucht der vernünftigen Natur selbst hingravitiert [6]). Der Habitus ist also keineswegs jenes Organ, welches seinem Besitzer das Wirken erst schlechthin ermöglicht [7]). Tugendhaft heißt ein Akt nicht deshalb, weil etwa der Habitus ihn wirkursächlich produziert hätte, sondern weil er dem Zuge der Tugend gemäß verlief oder ihrem Hinneigen entsprechend ausgelöst wurde, aber eben nur vom freien Willen. Kein

---

[1]) l. c. n. 5.

[2]) Ox. IV d. 14 q. 1 n. 6. Unde magni peccatores non statim, quando sunt iustificati, habent illam pacem, quam habent perfecti et exercitati in virtutibus.

[3]) Ox. II d. 39 q. 1 et 2 n. 2. Vgl. FS III 333.

[4]) Ox. II d. 7 q. un. n. 23—24.

[5]) Par. II d. 7 q. 3 n. 23. Nihil intrinsecum sibi necessitat voluntatem suam ad talem actum eliciendum.

[6]) l. c. n. 29. Naturalis inclinatio potest Angelum ad hoc inclinare, ut diligat Deum ultra omnia, quia nullum accidens adveniens naturae potest magis inclinare naturam ad aliud quam totum pondus naturae ad illud, ad quod natura inclinat.

[7]) Ox. IV d. 49 q. 5 n. 6. Habitus non est, quo habens simpliciter potest elicere actum.



Habitus ist das totale Auslösungsprinzip eines Aktes [1]). Als tätiger Wille ist dieser immer frei und jeder ausgelöste Akt ist selbstbestimmt [2]).

Schon die Entstehungsweise des Habitus zeigt dessen Unterordnungsverhältnis unter den Willen: Er entsteht aus freier Betätigung einer indeterminierten Potenz, des Willens; dieser ist dann, nach Erwerb des Habitus, bestimmbar durch den Habitus aber nur auf dieselbe Weise, wie der Habitus entstand, nämlich frei. Die von der erworbenen Willensgewandtheit ausgehende Determination kann doch auf einmal nicht, dem Willenswesen ganz entgegen, naturhaft-nötigend sein, etwa wie das Feuer naturhaft durch sein Wesen zum Wirken getrieben ist. Die Determinationsweise, welche die Willensgewöhnungen besitzen, ist demnach eine freie. Der Habitus ist und bleibt die stets vom Willen beherrschte Teil- und Zweitursache der Willensakte [3]). Der von beiden Teilursachen bewirkte Akt ist ein einziges Ganzes; der Wille wirkt als übergeordnete, herrschende Ursache [4]), Der Habitus übt also eine wahre Wirkursächlichkeit auf die Substanz des sittlichen Aktes aus, aber nicht als eigenes, selbständiges Prinzip. Er erteilt vielmehr dem Willen, der als Hauptursache die Bewegung entscheidend auslöst und aufnimmt, einen Zug, eine Hinneigung [5]).

Die Willenstugenden natürlich-erworbener Art widerstreiten der Willensfreiheit ebensowenig als die übernatürlich-eingegossene Hoffnung und Charitas [6]). Wie jeder natürliche Habitus nur kontingente Ursache der Willensakte wird, also nicht naturhaft nötigt [7]), so wirkt auch die übernatürliche Charitas oder Gnade kontingent das Rechtsein des Willensaktes [8]). An der Verursachung der Substanz und der sittlich-tadellosen Moralität des Aktes (substantia cum rectitudine)

---

[1]) l. c. q. 9 et 10 n. 7. Dicitur aliquod velle virtuosum non quia a virtute procedit elicitive, quia nullus habitus est principium totale elicitivum actus sed quia conformis inclinationi virtutis vel quia elicitur secundum virtutem.

[2]) Vgl. Abschnitt C S, in: FS VI 113.

[3]) Ox. III d. 33 q. un. n. 8. Illa enim determinatio eius non est peformam naturalem, qualis est in igne ad operandum sed ex libera actione quae procedet a potentia indeterminata et ita determinabili per habitum.

[4]) Ox. I d. 17 q. 2 n. 9. Effectus sec. se totum et ut per se unus est a duabus causis sed in diverso ordine causantibus.

[5]) l. c. n. 12. Solam .inclinationem habitus . . . tribuit potentiae, ut receptiva est operationis . . . Quantum igitur ad istam conditionem actus accidentalem, quae est bonitas moralis, non oportet aliquem habitum habere aliquam rationem proprii principii activi, nisi inquantum habet rationem principii activi respectu substantiae actus.

[6]) Ox. III d. 33 q. un. n. 7.

[7]) Ox. II d. 37 q. 1 n. 5. Quicumque talis habitus est tantum causa contingens respectu actus.

[8]) l. c. Gratia est causa contingens respectu rectitudinis in actu.



nimmt also die heiligmachende Gnade, gerade wie jeder natürliche Habitus, zwar aktiv ziehend, aber doch nur als untergeordnete Teilursache teil, während der freie Wille Erstursache und Herrscher bleibt[1]). Dagegen zum Verdienstlichsein neigt die Gnade naturnotwendig hin[2]). Allein dies beeinträchtigt nicht die Freiheit des Aktes seiner Substanz nach. Gerade damit der meritorische Akt als innerlich-übernatürliche Leistung seiner Substanz nach in der Gewalt des geschöpflichen Willens steht, nimmt man die Gnade als eingegossenen Habitus im Willen an, als eine erschaffene Form, welche der Wille bei seinem Wollen benützen kann. So vermag er lobwürdig, d. h. sittlich-frei und doch vollkommen übernatürlich zu wirken[3]). Denn ausgelöst wird der Verdienstakt frei und wirkursächlich seiner Substanz und natürlich-sittlichen Güte nach vom Willen, der beherrschend dabei die zu Gott hinneigende Charitas benützt[4]).

---

1) Ox. I d. 17 q. 3 n. 27. Inclinat active ad actum sec. substantiam, et hoc, active ut causa partialis. Et in hac causalitate habitus est causa secunda et potentia causa prima.

2) Ox. II d. 37 q. 2 n. 6. Charitas inclinat per modum naturae ad merendum.

3) Ox. III d. 13 q. 4 n. 20. Tam in via quam in patria ponitur aliqua forma creata, ut voluntas possit uti illa forma in operando et sit in potestate eius, ut sic laudabiliter operetur.

4) l. c. . . . ut actus libere et active eliciatur a voluntate et ita habeat eum in potestate sua.

(Fortsetzung folgt.)

Die Franziskaner der Matricula ordinatorum des Hochstifts Merseburg.

Von Georg Buchwald.

Den Nachforschungen des Archivars Dr. Möllenberg ist es zu danken, daß ein Buch ans Licht gezogen worden ist, das über zahlreiche Kleriker aus der zweiten Hälfte des fünfzehnten und dem ersten Viertel des sechzehnten Jahrhunderts Auskunft gibt, aus dem Leben uns bereits bekannter Personen einige wichtige Daten, von Tausenden anderer uns bislang unbekannten uns den Namen nennend. Das Buch, Eigentum des Magdeburger Staatsarchivs, trägt den Titel: Matricula ordinatorum ‖ per Reverendissimum in Christo patrem ‖ et dominum d. Tilonem Episcopum ‖ Mersburgensem. ‖ Etiam ordines ‖ Adolphi / Vincentij / Sigismundi } Episcoporum ‖ Georgij Coadiutoris in Spiritualibus ‖ Principis in Anhalt &c. ‖ Michaelis [1]).

Dieser Band verzeichnet sämtliche Kleriker, die seit dem 23. Dezember 1469 bis zum 5. März 1558 durch den Bischof von Merseburg eine Weihe empfangen haben. Wir finden also hier sämtliche von den Bischöfen Thilo von Trotha (1466—1517; vom ihm seit 23. Dezember 1469), Adolf von Anhalt (1517—1526), Vincenz von Schleinitz (1526—1535), Sigismund von Lindenau (1535—1544) vollzogenen Ordinationen. Daran schließen sich die evangelischen Ordinationen Georgs von Anhalt (1544—1548). Nach dem Schmalkaldischen Kriege drängte der Kaiser das Domkapitel, nachdem Herzog August von Sachsen die Administratur des Bistums hatte niederlegen müssen und Georg von Anhalt als Koadjutor seine Abschiedspredigt gehalten hatte, den Mainzer Weihbischof Michael Helding zum Bischof zu wählen. Am 2. Dezember 1550 nahm dieser seinen Bischofssitz ein [2]). Bereits am 20. Dezember erteilte der neue Bischof — allerdings in seiner Schloßkapelle, in sacello arcis — zum ersten Male wieder die Weihen nach katholischem Ritus. Er vollzog diese

[1]) Michaelis und Sigismundi durch Strich verbunden.

[2]) Protestantische Realenzyklop. VII ^{3}, 612; Westphal, Zur Erinnerung an Fürst Georg den Gottseligen zu Anhalt (1907) 75 ff.



auch in der Folgezeit regelmäßig an diesem Orte, einmal in der Schloßkapelle zu Zeitz.

Unter dem Ordinationstermin werden nacheinander aufgezählt die Akoluthen — einige Male vor ihnen die Tonsuristen —, die Subdiakonen, die Diakonen und die Priester. An erster Stelle pflegen zu stehen fürstliche Personen, z. B. Adolf von Anhalt, der am 31. Mai 1488 Subdiakonus, am 20. Dezember desselben Jahres Diakonus und am 13. Juni 1489 Priester wurde; Georg von Anhalt, der am 16. Februar 1516 die Tonsur, am 9. April 1520 cum magistro suo Georgio Helt die Akoluthen- und am 24. September 1524 die Subdiakonatsweihe empfing — oder adelige Kleriker, z. B. der Merseburger Dekan Sigmund von Lindenau, der am 19. September 1500 mit der Tonsur die Akoluthen- und am 23. April 1519 die Priesterweihe erhielt — oder endlich graduierte Personen. Regelmäßig werden Konventualen am Ende der Reihe aufgeführt.

Die Erteilung der Weihen fand im Merseburger Dome, nur dreimal in der bischöflichen aula, im Schlosse — d. h. wohl in sacello arcis — statt (8., 22. März 1516; 4. Juli 1532). Mehrmals vollzog der Bischof außerhalb Merseburgs Ordinationen: am 26. Februar und am 2. April 1485 in Giebichenstein — die Veranlassung dazu war wohl, daß sich unter den Ordinanden der Magdeburger Bischof Herzog Ernst von Sachsen befand, der am ersten Tage die Diakonats-, am andern die Priesterweihe empfing —, am 26. Juni 1502 in Leipzig — er erteilte dreien, darunter zwei Leipzigern, die Tonsur —, an einem nicht näher bezeichneten Tage des Jahres 1515 im Hause Cäsar Pflugs, des Vaters des Naumburger Bischofs Julius Pflug — hier empfing ein Bornaer die Tonsur — und am 6. Juli 1522 in Keuschberg. An diesem Tage weihte Bischof Adolf die Kirche daselbst und ordinierte in Kraft eines apostolischen Indults den Merseburger Propst und Magdeburger Kanonikus Sebastian von Plato zum Diakonus.

Durchgängig ist es der Bischof selbst, der die Weihen vollzieht. Ein einziges Mal — am 3. April 1507 — tritt der Weihbischof Thilos, Johann Bodenhoffer, an seine Stelle. Es ist die stärkste Ordination, die in der Matrikel vorkommt: 23 Akoluthen, 26 Subdiakonen, 25 Diakonen, 62 Priester, insgesamt 136 Kle-

riker! Die Anstrengung mochte wohl für Thilo, der damals schon seit 41 Jahren des bischöflichen Amtes waltete, zu groß sein.

Die alten Ordinationstermine sind die vier Quatembersonnabende, sowie die Sonnabende vor Judica und Ostern. In unserer Matrikel finden wir bis zum Jahre 1484 Ordinationen nur Sabbato vigilia Pascae und Sabbato ‚Veni et ostende', also am Sonnabend in der Adventsquatember (nach dem 3. Adventssonntag)[1]. Hierzu tritt seit 1485 der Quatembersonnabend vor Reminiscere, Sabbato quo cantatur ‚Intret' (Intret oratio mea)[2], seit 1486 der Quatembersonnabend nach Pfingsten, Sabbato ‚Caritas Dei'[3], seit 1500 der Quatembersonnabend nach Kreuzeserhöhung, Sabbato ‚Venite, adoremus'[4]. Auch am Sonnabend vor Trinitatis (1489, 1499), am Sonnabend nach Judica (1511), am Sonnabend nach Laetare, Sabbato, quo cantatur ‚Sitientes'[5] (1514, 1515, 1520) sind Ordinationen vollzogen worden. Im Jahre 1496 wird zum ersten Male in Abweichung von der bestehenden Ordnung an einem beliebig gewählten Tage ordiniert. Die Wahl eines beliebigen Tages wird später fast zur Regel, wenn es sich um die Erteilung der Tonsur handelt. Bischof Michael hält sich dann wieder streng an die Quatembersonnabende, Ostersonnabend und Sonnabend nach Lätare. Nur die Tonsur und die Akoluthenweihe erteilt er an beliebigen Terminen.

Leider ist der Titulus nur bei Regulargeistlichen verzeichnet. Die Angabe eines kirchlichen Amtes fehlt fast gänzlich, außer bei Weihen von Bischöfen, bischöflichen Beamten und bei Konsekrationen von Äbten (z. B. des Abtes Hilarius vom Stephanskloster zu Gosek am 8. November 1517). Die Angabe der Herkunft des Ordinierten, d. h. seines Geburtsortes, fehlt durchgängig bei den Ordensklerikern. Der Sprengel des Merseburger Bistums wird weit überschritten. Die Ordinanden kommen aus Preußen im Osten bis aus Straßburg im Westen, aus den Niederlanden im Norden bis aus Vorarlberg im Süden. Außerordentlich groß ist die Zahl der Klöster, deren Konventualen in Merseburg die Weihen nahmen, ohne dem Merseburger Bistum anzugehören. Aus dem Meißner Bistum sind vertreten die

[1]) Vgl. Grotefend, Zeitrechnung des deutschen Mittelalters usw. I 198.
[2]) A. a. O. 96. [3]) A. a. O. 20. [4]) A. a. O. 198. [5]) A. a. O. 177.



Franziskaner in Annaberg, Bautzen, Chemnitz, Dresden, Freiberg, Görlitz, Kamenz, Meißen, Oschatz und Torgau, die Augustiner in Dresden und Waldheim, die Benediktiner in Chemnitz, die Cölestiner auf dem Oybin; aus dem Naumburger Bistum die Fransziskaner in Altenburg, Weida, Zeitz und Zwickau, die Prämonstratenser in Mildenfurt, die Zisterzienser in Pforta, die Augustinerchorherren des Bergklosters in Altenburg, die Dominikaner in Plauen usw. In weitere Entfernungen führen uns die Namen Aachen, Brüx, Budweis, Hof, Kaaden, Osseg, Speinshart, Waldsassen, Walkenried.

In den Jahren 1469 bis 1543 empfingen in Merseburg die Weihen 221 Tonsuristen, 1771 Akoluthen, 1803 Subdiakonen, 1323 Diakonen und 1637 Priester. Es wurden also insgesamt 6755 Weihen erteilt. Damit ist aber nicht gesagt, daß ebenso viele verschiedene Personen in der Matrikel auftreten. Manche empfingen sämtliche, manche nur einige Weihen, manche erhielten nur die Tonsur. Es mögen etwa 3000 verschiedene Kleriker sein, die uns begegnen.

Im Folgenden werden die Franziskaner mitgeteilt, die in der Matrikel vorkommen. Wenn die ganze Matrikel veröffentlicht und dem Studium zugänglich sein wird, ergibt sich vielleicht, daß noch mancher frater, bei dem der Name des Klosters fehlt, dem Franziskanerorden angehört. Die Matrikel ist nicht ganz frei von Fehlern. Unter den Subdiakonen vom 21. April 1492 werden als Hallesche Franziskaner aufgeführt Johannes Urba und Johannes Wenzcogk. Sie begegnen uns unter den Diakonen des 22. Dezember 1492 wieder (Wenzcogk als Weinczer) als ordinis praedicatorum conventus Hallensis. Da Urba als Johannes de Urba unter den Akoluthen des 17. Dezember 1491 gleichfalls dem Halleschen Dominikanerkloster zugewiesen wird, ist die Angabe in der Subdiakonenreihe vom 21. April 1492 sicher falsch, damit wohl auch die Johannes Wenzcogk betreffende Zuweisung in den Franziskanerorden. Wir haben deshalb beide Namen ausgeschieden. Fraglich ist es, ob Mauricius Sculteti und Casparus Hewbel in das Torgauer Franziskanerkloster gehören, da sie nur als conventus Torgensis bezeichnet werden. Aber da ihre Zugehörigkeit fraglich ist,



waren sie hier aufzuführen. Ähnlich verhält es sich mit Adrianus Brewer (26. März 1513). Ebenso muß es dahingestellt bleiben, ob Georgius de Egra und Johannes <de Egra>, die unter den Akoluthen vom 20. Dezember 1522 als Leipziger Minoriten angeführt werden, dem Leipziger Franziskaner- oder Dominikanerkloster angehört haben, da sie unter den Subdiakonen vom 28. Februar 1523 dem letzteren zugewiesen werden, ebenso Georgius bei der Priesterweihe am 11. März 1525, während bei der Priesterweihe des letzteren (17. März 1526) der Konvent nicht angegeben ist.

Altenburg

Fabri, Joh.	P[1])	1499	[21 XII]
—, Nic.	D	1500	[19 XII]
Frawstat, Joh.	P	1500	[19 XII]
Hillebrant, Petrus	D	1517	[19 IX]
Reyff, Joh.	S	1500	[19 XII]

Annaberg

Bachstelcz, Bonav.	D	1522	[20 IX]
	P	1523	[19 IX]
Bremsich, Thomas	A	1522	[20 IX]
	S	1523	[19 IX]
Drewen, Gregor	S	1514	[23 IX]
Franck, Mich.	P	1522	[20 IX]
Hermanni, Anton	D	1513	[17 XII]
Leonis, Georg	P	1518	[18 IX]
Molitoris, Hieron.	P	1518	[18 IX]
Prems s. Bremsich			
? Stubenrauch, Alb.	S	1513	[26 III]
	D	1513	[17 XII]
Trommer, Nic.	S	1523	[19 IX]

Bautzen

Fabiani, Jac.	D	1516	[20 XII]
Francisci, Joh.	D	1516	[20 XII]
Ihan, Elizarius	D	1516	[20 XII]
Keppel, Joh.	P	1492	[22 XII]
Claus, Wenc.	P	1516	[20 XII]
Meczrode, Andr.	D	1492	[22 XII]
Niczscke, Urb.	D	1492	[22 XII]
Zcencke, Mart.	S	1492	[22 XII]

Brüx

Czorchewicz, Joh.	D	1482	[21 XII]

Budweis

Fabri, Lud.	A	1516	[20 XII]
Molitoris, Sebast.	A	1516	[20 XII]

Chemnitz

Kinder, Mart.	A	1510	[21 XII]
	P	1516	[20 XII]
Leonis, Georg	A	1514	[23 IX]
	D	1516	[20 XII]
Molitoris, Hieron.	D	1516	[17 V]
—, Joh.	S	1523	[21 III]
Reßke, Casp.	A	1510	[21 XII]
Seyfart, Joh.	P	1516	[17 V]
Wagener, Bened.	S	1516	[20 XII]
	P	1518	[29 V]

Dresden

Birke, Petrus	P	1501	[18 XII]
Borg, Nicol.	S	1511	[20 XII]
Daniel de Krakovia	P	1490	[18 XII]
Eystat, Joh.	D	1500	[19 IX]
Franck, Andr.	A	1490	[18 XII]
Fritag, Wolfg.	D	1500	[19 IX]
Glaß, Petr.	A	1501	[18 XII]
Herbst, Adam	P	1517	[19 XII]
Cleinjerge, Lud.	S	1499	[21 XII]
Kohl, Andr.	P	1517	[19 IX]
Corrigiarii, Nicol.	D	1511	[20 XII]
Monachi, Nicol.	A	1503	[23 XII]
Sartoris, Ambr.	S	1517	[19 XII]
Stangwe, Petr.	A	1517	[19 XII]
Sutoris, Andr.	A	1503	[23 XII]
Tille, Georg	S	1490	[18 XII]
Ticzman, Simon	S	1490	[18 XII]
Walch, Steph.	A	1490	[18 XII]
Wilde, Wenc.	D	1517	[19 XII]

Eger

Egricz, Bernh.	P	1516	[20 IX]

1) Abkürzungen: A = Akoluth D = Diakonus. T = Tonsurist S = Subdiakonus. P = Presbyter.

Freiberg

Folant, Lud. D 1499 [21 XII]
Gullener, Christoph. S 1517 [19 IX]
Gunther, Osw. P 1511 [20 XII]
Hegewalt, Franc. A 1517 [19 XII]
Hoffman, Georg D 1516 [20 XII]
Kuhne, Wolfg. P 1516 [20 XII]
Pistoris, Wolfg. S 1500 [19 IX]
Schrenck, Joh. P 1511 [20 XII]
Seddeler, Joh. D 1482 [21 XII]
Seyda, Joh. S 1482 [21 XII]

Görlitz

Bhec, Thom. A 1487 [22 XII]
Lymme, Franc. P 1516 [20 XII]
Pileatoris, Georg S 1516 [20 XII]
Rosell, Georg S 1516 [20 XII]
Sckulteti, Admund P 1516 [20 XII]
—, Petrus, M. P 1491 [2 IV]

Halle

Adolffi, Joh. P 1485 [2 IV]
? Albrich, Kilian de Lautshusen T 1503 [11 VI]
Allexius A 1517 [19 IX]
Antonii, Ambr. S 1471 [13 IV]
Beyer, Frid. P 1486 [25 III]
Benedictus S 1501 [10 IV]
Berencze, Barth. D 1514 [1 IV]
P 1515 [2 VI]
Bewter, Caspar S 1485 [26 II]
Bonaventura P 1517 [19 IX]
Borkan, Joseph S 1522 [20 XII]
Brewer, Caspar P 1486 [20 V]
Buchaw, Thom. D 1477 [20 XII]
? Dißkow, Gisler S 1500 [18 IV]
D 1500 [19 IX]
P 1500 [19 XII]
Doer, Petrus S 1470 [21 IV]
Doleatoris, Joh. S 1491 [17 XII]
Erhardus P 1489 [13 VI]
Eukarius S 1491 [17 XII]
Fabri, Joh. S 1489 [13 VI]
D 1489 [19 XII]
Foricheym, Joh. A 1477 [20 XII]
Franciscus A 1517 [19 IX]
Freynstadt, Matth. A 1477 [20 XII]
Fuchs, Casp. D 1483 [29 III]
P 1485 [26 II]
Gerdonis, Mich. A 1491 [17 XII]
Gerhardi, Christian P 1513 [26 III]
Gore, Thomas S 1494 [20 XII]
P 1496 [2 IV]
Greber, Joh. S 1494 [29 III]
Groschener, Nic. S 1496 [17 IV]
Gunczbach, Joh. S 1489 [13 VI]
P 1491 [?17 XII]
Halbach, Joh. S 1489 [13 VI]
D 1489 [19 XII]
Heyer, Hinr. S 1482 [6 IV]
Henckel, Volkm. D 1490 [18 XII]
Hinrici, Joh. D 1485 [26 II]
Hoyer, Joh. D 1482 [6 IV]
P 1483 [29 III]
Jeska, Casp. P 1514 [1 IV]
Ylbann, Gabr. A 1483 [29 III]
Jodoci, Joh. P 1491 [17 XII]
Karll, Petr. A 1489 [19 XII]
Kemnicz, Andr. S 1493 [6 IV]
Kempnicz, Wolfg. P 1493 [6 IV]
Keßler, Matthias A 1514 [1 IV]
Kirchbergk, Joh. S 1482 [6 IV]
D 1483 [29 III]
Klentzman, Paulus D 1555 [21 IX]
Koci, Petr. S 1471 [13 IV]
Conradus S 1492 [21 IV]
Kruczinger, Mart. D 1496 [2 IV]
Laurencius D 1500 [18 IV]
Ludewicus A 1491 [17 XII]
Mauricius D 1492 [21 IV]
Meusman, Paulus A 1555 [5 II]
S 1555 [8 VI]
Molitoris, Nic. D 1477 [20 XII]
Mondt, Nic. A 1500 [19 IX]
Nicolaus S 1501 [10 IV]
Penig, Joh. D 1520 [2 VI]
P 1521 [25 V]
Petrus D 1501 [10 IV]
Prennenberger, Gang. D 1496 [17 XII]
Prewße, Mart. S 1483 [29 III]
Pruel, Hinr. P 1491 [17 XII]
Rueß, Herm. A 1520 [3 III]
Sartoris, Joh. A 1500 [19 IX]
—, Thomas P 1471 [13 IV]
Schade, Ambr. D 1486 [20 V]
Schambach, Conr. P 1477 [20 XII]
Schicker, Joh. P 1486 [20 V]
Schor, Ambr. P 1487 [22 XII]



Schrawdenbach, Petr.	S 1515	[2 VI]
	P 1517	[19 IX]
Schroter, Nic.	A 1494	[20 XII]
Swarcz, Petr.	S 1514	[15 IV]
	D 1515	[2 VI]
Theiner, Matthias	S 1514	[15 IV]
Theodricus	S 1492	[21 IV]
Tinctoris, Franc.	A 1540	[27 III]
Tilmannus de Wymaria	S 1500	[19 IV]
	D 1501	[10 IV]
Todicz, Joh.	S 1491	[17 XII]
Trebick, Jac.	A 1500	[19 IX]
Valentinus	D 1491	[17 XII]
	P 1492	[21 IV]
Vochß, Laur.	T 1503	[11 VI]
Volgmarus	P 1491	[17 XII]
Wachtel, Valent.	A 1490	[18 XII]
	S 1491	[2 IV]
Wagener, Maur.	P 1494	[29 III]
Walter, Joh.	S 1493	[6 IV]
Wenceslaus	S 1517	[19 IX]
Werneri, Talmann	A 1500	[18 IV]
Wertheim, Matth.	D 1489	[19 XII]
Wilhelmi, Petr.	S 1500	[18 IV]
Zcan, Augustin	A 1494	[20 XII]
	P 1496	[2 IV]
Zcigeler, Joh.	A 1489	[13 VI]
	S 1489	[19 XII]
	D 1490	[18 XII]
	P 1492	[21 IV]

Hof

Eberth, Nic.	P 1517	[19 IX]
Greßer, Sigism.	A 1499	[21 XII]
Hofflinger, Udalr.	D 1517	[19 IX]
Judicis, Joh.	A 1490	[18 XII]
Kraußе, Georg	S 1490	[18 XII]
Pewssel, Franc.	A 1517	[19 IX]
Stobenfelt, Eg.	S 1517	[19 IX]

Kaaden

Andreas de Nyssa	A 1516	[20 IX]
Arne, Andr.	S 1516	[20 IX]
Porphirius de Kamencz	D 1514	[23 IX]
Rudolphus	P 1514	[23 IX]

Kamenz

Petrus Bohemensis	P 1516	[17 V]

Leipzig

Ablauf, Eberh.	D 1481	[14 IV]
Becherer, Martin	A 1514	[24 IX]
Beyreuth, Frid.	D 1480	[23 XII]
Becker, Joh.	S 1500	[19 XII]
Beuteler, Mich.	P 1487	[14 IV]
Bischoffsrode, Hinr.	P 1481	[22 XII]
Bonaventura	S 1502	[26 III]
	D 1503	[23 XII]
Prawer, Martin	P 1514	[23 IX]
Brechtel, Casp.	P 1495	[18 IV]
Bromer, Joh.	P 1480	[23 XII]
Broxatoris, Casp.	A 1471	[21 XII]
	D 1472	[19 XII]
Dencker, Tilem.	P 1523	[19 IX]
Doleatoris, Bened.	D 1486	[23 XII]
Doblin, Nic.	P 1494	[20 XII]
Ebirßtorf, Matthias	D 1471	[21 XII]
	P 1473	[18 XII]
Egecz, Bernh.	A 1510	[21 XII]
Egke, Erh.	D 1489	[24 IV]
Endeman, Joh.	S 1508	[23 XII]
Enczschawsen, Joh.	S 1471	[21 XII]
Fabri, Casp.	D 1496	[17 XII]
—, Erh.	S 1519	[18 VI]
	D 1520	[3 III]
—, Franc.	D 1482	[21 XII]
Flecke, Erasm.	D 1472	[28 III]
Flocke, Ulr.	P 1471	[21 XII]
Forster, Mart.	P 1518	[18 IX]
Frangsteyn, Petr.	D 1495	[18 IV]
Francke, Joh.	D 1486	[23 XII]
Fraße, Joh.	S 1496	[17 XII]
Fricz, Matthaeus	D 1489	[18 IV]
	P 1491	[2 IV]
Fugenspanng, Hier.	A 1500	[19 IX]
	S 1500	[19 XII]
Garn, Paul	A 1498	[22 XII]
Garth, Paulus	A 1498	[22 XII]
Gaßman, Matthaeus	A 1494	[20 XII]
	S 1495	[18 IV]
? Georgius de Egra	A 1522	[20 XII]
— de Salina	S 1516	[17 V]
	D 1516	[20 IX]
Geroldt, Valent.	D 1496	[17 XII]
Gola, Joh.	S 1514	[1 IV]
Goßman s. Gaßman		
Gotschalck, Joh.	S 1522	[20 XII]
	D 1524	[20 II]



Grempeler, Henr.	P 1496 [17 XII]
Grener, Jod.	D 1489 [19 XII]
Greve, Lucas	A 1522 [20 XII]
Grymmis, Joh.	A 1472 [28 III]
	S 1472 [19 XII]
Halter, Martin	S 1486 [23 XII]
Hartungus de Gotha	S 1472 [19 XII]
Heydenrich, Ambr.	A 1472 [19 XII]
	P 1479 [18 XII]
Heylpergk, Paul	S 1470 [21 IV]
Henel, Ulr.	A 1519 [19 III]
	S 1519 [18 VI]
Hermanni, Georg	P 1496 [17 XII]
Herczburg, Urb.	S 1470 [21 IV]
	P 1472 [19 XII]
Heseler, Joh.	A 1492 [22 XII]
—, Nic.	S 1486 [25 III]
Hofmann, Mich.	P 1492 [22 XII]
Hofsteter, Petr.	A 1481 [22 XII]
	P 1488 [31 V]
Illenburg, Vitus	S 1471 [13 IV]
	P 1472 [28 III]
Jsaac, Vinc.	D 1478 [19 XII]
Ihar, Joh.	D 1515 [2 VI]
Iheger, Mart.	T 1518 [20 III]
? Johannes <? de Egra>	A 1522 [20 XII]
Judicis, Bonav.	A 1501 [18 XII]
—, Clem.	A 1500 [19 XII]
Kaschner, Valent.	A 1515 [2 VI]
	S 1515 [22 XII]
	D 1516 [20 IX]
Keyle, Johannes	D 1486 [23 XII]
Kemrer, Thom.	A 1470 [21 IV]
Kericke, Matthaeus	P 1472 [19 XII]
Kobeler, Franc.	S 1508 [23 XII]
Koburg, Andr.	D 1518 [18 IX]
Koler, Franc.	A 1510 [21 XII]
Kolgart, Paulus	A 1510 [21 XII]
Kollenbach, Andr. de	P 1495 [18 IV]
Kosericz, Joh.	S 1479 [18 XII]
Kotwicz, Sim.	S 1523 [19 IX]
Krafft, Andr.	P 1496 [17 XII]
Kramer, Matthias	P 1486 [23 XII]
Krauß, Bernh.	D 1482 [21 XII]
Krell, Valent.	A 1516 [17 V]
Kringler, Leonh.	P 1470 [21 IV]
Krodel, Theod.	D 1472 [28 III]
Kulen, Nic.	A 1520 [2 VI]
Kune, Greg.	D 1491 [2 IV]
Cunoth, Joh.	S 1487 [14 IV]
Kuncz, Joh.	P 1498 [22 XII]
Lange, Christoph.	P 1496 [17 XII]
Langeschrot, Casp.	D 1508 [23 XII]
Laurencii, Barth.	S 1519 [18 VI]
	D 1520 [3 III]
Lencker, Joh.	S 1499 [21 XII]
	D 1500 [19 XII]
	P 1503 [23 XII]
Lerichen, Frid.	A 1496 [17 XII]
Levinus	A 1515 [22 XII]
Lichtenvels, Mart.	A 1486 [25 III]
Luchter, Joh.	S 1472 [28 III]
—, Petr.	A 1471 [21 XII]
Martiris, Paulus	S 1486 [23 XII]
Meckenlor, Sebast.	P 1500 [19 XII]
Molitoris, Franc.	S 1520 [22 XII]
	P 1523 [19 IX]
—, Lucas	D 1482 [21 XII]
—, Martin	D 1496 [17 XII]
Peßnigk, Erh.	P 1471 [13 IV]
Petrus	A 1515 [22 XII]
Pfol, Martin	S 1479 [18 XII]
Pictoris, Petrus	A 1471 [21 XII]
	S 1472 [19 XII]
	P 1477 [5 IV]
Pilati, Georg	D 1486 [23 XII]
Poßnaw, Matthaeus	S 1471 [21 XII]
	D 1472 [28 III]
Rath, Urban	A 1481 [22 XII]
Reczener, Franc.	P 1496 [17 XII]
Reynhardi, Petr.	S 1486 [23 XII]
Romer, Valent.	D 1496 [17 XII]
Rodt, Urban	P 1486 [25 III]
Rothart, Matthias	D 1492 [22 XII]
Rothaw, Christoph	P 1494 [20 XII]
Ruben, Jac.	S 1496 [17 XII]
Rudolffi, Matthias	S 1520 [2 VI]
	D 1521 [21 IX]
Sartoris, Ambr.	P 1518 [18 IX]
—, Matthias	P 1494 [20 XII]
Schaubach, Conr.	A 1470 [21 IV]
Schawenfels, Andr.	A 1496 [17 XII]
Schenck, Ludw.	A 1503 [23 XII]
—, Martin	P 1496 [17 XII]
Scherczer, Vitus	P 1471 [13 IV]
Schilling, Petr.	D 1478 [19 XII]



Schillings, Bonav.	S 1492 [22 XII]
Schor, Joh.	S 1481 [14 IV]
? Schroter, Barthol.	A 1515 [2 VI]
Schulschreyber, Hieron.	A 1482 [21 XII]
Segewe, Laur.	P 1472 [19 XII]
Slehe, Georg	A 1496 [17 XII]
Sleucz, Kilian	S 1486 [23 XII]
Sorgel, Joh.	A 1496 [17 XII]
Soteris, Nic.	S 1520 [22 XII]
Sperling, Joh.	S 1492 [22 XII]
	P 1496 [17 XII]
—, Theod.	P 1472 [19 XII]
Stecke, Herm.	D 1482 [21 XII]
Steiger, Andr.	A 1510 [21 XII]
—, Hieron.	P 1524 [20 II]
? Stubenrauch, Alb.	S 1513 [26 III]
	D 1513 [17 XII]
Ticze, Urban	A 1479 [18 XII]
Torgaw, Hinr.	P 1470 [21 IV]
Ubeleyn, Nic.	D 1492 [22 XII]
Udalricus	D 1473 [18 XII]
Vitrici, Martin	P 1496 [17 XII]
Walich, Martin	A 1496 [17 XII]
Walter, Joh.	P 1494 [20 XII]
Wan, Bernh.	A 1510 [21 XII]
Wegel, Greg.	A 1474 [9 IV]
	S 1476 [21 XII]
Weyssenberg, Ant.	A 1515 [22 XII]
	D 1516 [17 V]
Werneri, Joh.	A 1510 [21 XII]
Westerberg, Matthias	D 1519 [18 VI]
Wiltfur, Kar.	D 1496 [17 XII]
Winckler, Frid.	S 1519 [18 VI]
	D 1520 [3 III]
	P 1523 [21 III]
Winther, Urb.	P 1486 [23 XII]
Zcimerman, Urb.	A 1496 [17 XII]

Meißen

Hug, Georg	D 1500 [19 IX]
Rot, Martin	P 1499 [21 XII]
Salmon, Thomas	S 1499 [21 XII]
Wilke, Franc.	S 1501 [18 XII]

Oschatz

Alexius	D 1500 [19 XII]
Hilscher, Nic.	P 1500 [19 XII]
Hinricus de Argentina	A 1482 [21 XII]
Carpentarii, Urb.	S 1490 [18 XII]
Loben, Melch.	P 1490 [18 XII]
Peuchen, Franc.	A 1515 [24 III]
Puschman, Ant.	P 1515 [24 III]
Seydel, Nic.	D 1482 [21 XII]
Spanbruck, Petr.	D 1482 [21 XII]
Stenichen, Heinr.	D 1515 [24 III]

Saalfeld

Caspar de Northusen	D 1490 [18 XII]
Ortolff, Andr.	S 1490 [18 XII]
Czimerman, Joh.	D 1490 [18 XII]

Steinlausigk

Engelberti, Joh.	P 1486 [20 V]
Schroter, Barth.	D 1517 [19 XII]
	P 1518 [20 III]
Seydeman, Wolfg.	S 1520 [22 XII]
	D 1511 [21 IX]

Tachau

Liphart, Egid.	S 1501 [18 XII]
? Rochlicz, Georg	S 1501 [18 XII]
Worczel, Georg	S 1501 [18 XII]

Torgau

Hewbel, Casp.	D 1518 [20 III]
Sculteti, Maur.	S 1518 [20 III]
Selender, Luc.	S 1518 [27 II]
Sutoris, Henr.	A 1503 [23 XII]
Textoris, Bros.	S 1518 [27 II]

Weida

Althaus, Georg	P 1510 [30 III]
? Koppelt, Joh.	S 1523 [21 III]
	D 1523 [4 IV]
Lipman, Barthol.	P 1500 [19 IX]
Pistoris, Joh.	P 1500 [19 IX]
Roeder, Joh.	A 1520 [24 III]

Weimar

? Dißkow, Gisler	S 1500 [18 IV]
	D 1500 [19 IX]
	P 1500 [19 XII]
Gebhart, Joh.	S 1500 [18 IV]
Nicolaus de Egra	D 1486 [25 III]
Ubel, Petr.	P 1517 [19 IX]
Vheystadt, Joh.	A 1517 [19 IX]

Zeitz

Becherer, Blasius	P 1500 [19 XII]
Borneman, Wolfg.	S 1513 [17 XII]

Brewer, Joh.	P 1510 [30 III]
Bruner, Frid.	S 1510 [30 III]
Doleatoris, Otto	P 1501 [18 XII]
Duren, Conr.	A 1523 [21 III]
	S 1523 [4 IV]
Fabri, Franc.	P 1500 [19 XII]
—, Wenc.	S 1510 [30 III]
Glockener, Nic.	P 1490 [18 XII]
Grisenheller, Joh.	S 1510 [30 III]
Heinrich, Matthaeus	S 1524 [12 III]
Hieronymus	D 1515 [22 XII]
Kellner, Martin	A 1503 [23 XII]
Conradus de Thurn	D 1524 [12 III]
? Koppelt, Joh.	S 1523 [21 III]
	D 1523 [4 IV]
Kuhne, Wolfg.	D 1516 [20 IX]
Lewpolt, Joh.	S 1510 [30 III]
Ottonis, Wolfg.	S 1520 [24 III]
Reytell, Greg.	D 1523 [21 III]
Sartoris, Heinr.	P 1510 [30 III]
Scherer, Heinr.	D 1513 [17 XII]
Schlechte, Martin	S 1516 [20 IX]
Schonemann, Jac.	P 1516 [20 IX]
Scriptoris, Blasius	S 1510 [30 III]
Sthraws, Martin	P 1516 [20 IX]
Voyt, Sebast.	P 1510 [30 III]
Weyß, Thomas	P 1510 [30 III]
Weller, Joh.	P 1482 [21 XII]
Zcinck, Georg	D 1500 [19 XII]

Zittau

Alberti, Georg	A 1487 [22 XII]

Zwickau

Buß, Adr.	P 1499 [21 XII]
Ernst, Wolfg.	P 1517 [19 XII]
Fabri, Vitus	D 1517 [19 XII]
Gabriel	A 1515 [22 XII]
Judicis, Wolfg.	P 1500 [19 XII]
Carpentarii, Mart.	S 1517 [19 XII]
Coci, Joh.	P 1517 [19 XII]
Laudarier, Joh.	P 1515 [22 XII]
Messerschmit, Frid.	P 1499 [21 XII]
Morgener, Mich.	P 1517 [19 IX]
Schoneck, Petr.	P 1517 [19 IX]
Schulteti, Jac.	D 1517 [19 IX]
Voyt, Bonav.	P 1517 [19 XII]
Wulpis, Alb.	S 1517 [19 IX]

Ohne Ortsangabe

Arnoldus, Anton	D 1487 [22 XII]
Birreutter, Bernhardin	A 1553 [21 X]
	S 1554 [15 IX]
Blechmeister, Joh.	P 1487 [22 XII]
Bonaventura	D 1503 [23 XII]
Bule, Nicolaus	S 1502 [17 XII]
Dopfer, Bernhardin	D 1520 [22 XII]
Doring, Sebast.	S 1502 [17 XII]
Dorlen, Maur.	S 1520 [22 XII]
Frutel, Joh.	D 1502 [17 XII]
Gelhar, Andr.	S 1502 [17 XII]
Goczschell, Joh.	A 1521 [21 IX]
Großß, Joh.	P 1502 [17 XII]
Hieronymus	D 1503 [23 XII]
Yßleben, Nic.	A 1502 [17 XII]
Judicis, Fab.	S 1503 [23 XII]
—, Franc.	D 1502 [17 XII]
Kemler, Balth.	A 1502 [17 XII]
Clauß, Greg.	D 1487 [22 XII]
Clingenbeck, Joh.	S 1502 [17 XII]
Koecher, Joh.	D 1520 [22 XII]
Krug, Joh.	D 1487 [22 XII]
Laucrewter, Joh.	A 1487 [22 XII]
Leman, Rich.	P 1521 [21 IX]
Ludwicii, Joh.	D 1502 [17 XII]
Lupi, Joh.	D 1503 [23 XII]
Mattheus de Stolpen	P 1517 [19 IX]
Michael	A 1502 [17 XII]
Mogel, Blas.	D 1487 [22 XII]
Munczer, Wilh.	D 1487 [22 XII]
Murificis, Bernhardin	D 1487 [22 XII]
Norlingen, Wolfg.	D 1503 [23 XII]
Piscatoris, Petr.	P 1487 [22 XII]
Plaw, Paulus	P 1502 [17 XII]
Schubart, Sebast.	P 1503 [23 XII]
Schuczlich, Joh.	D 1503 [23 XII]
Sittaw, Mart.	P 1503 [23 XII]
Stanislaus de Sennftenberg	D 1517 [19 IX]
Swederich, Jac.	D 1502 [17 XII]
Thilonis, Franc.	D 1503 [23 XII]
Wynderlich, Conr.	S 1502 [17 XII]
Wynter, Joh.	S 1502 [17 XII]



<21. April 1470>

De anno ꝛc. lxx^mo Ordinaciones Quatuor temporum sabbato vigilia Pasce

Accoliti

14 Thomas Kemrer
15 Conradus Schaubach } ad tit. Frat. Min.[1]) in Lipczk

Subdiaconi

4 Urbanus Herczburg
5 Paulus Heylpergk } ad tit. Frat. Min. in Lipczk
6 Petrus Doer ad tit. Frat. Min. in Hallis

Presbyteri

11 Leonhardus Kringler
12 Hinricus Torgaw } ad tit. Frat. Min. in Lipczk

<13. April 1471>

Anno ꝛc. lxxprimo Ordinaciones in vigilia Pasce

Subdiaconi

7 Vitus Illenburg[2]) ad tit. Frat. Min. in Lipczk
8 Petrus Coci
9 Ambrosius Anthonii } ad tit. Frat. Min. in Hallis

Presbyteri

6 Erhardus Peßnigk
7 Vitus Scherczer[3]) } ad tit. Frat. Min. in Lipczk
8 Thomas Sartoris ad tit. Frat. Min. in Hallis

<21. Dezember 1471>

Ordinaciones Quatuor temporum de eodem anno sabbato Veni et ostende

Accoliti

3 Petrus Luchter
4 Petrus Pictoris
5 Caspar Broxatoris } ad tit. Frat. Min. in Lipczk

Subdiaconi

14 Matheus Poßnaw
15 Johannes Enczschawsen } ad tit. Frat. Min. in Lipczk

Diaconi

3 Mathias Ebirßtorf ad tit. Frat. Min. zu Lipczk

Presbyteri

3 Ulricus Flocke ad tit. Frat. Min. zu Lipczk

---

[1]) ad titulum Fratrum Minorum.

[2]) Leipziger Universitätsmatrikel S. 1480 frater Vitus de Eylenburg; vgl. Brieger, Die theologischen Promotionen auf der Univ. Leipzig 1428—1539, Leipzig 1890, 72; Förstemann, Urkundenbuch der Stadt Leipzig III 266 f. 312.

[3]) L. Lemmens, Aus ungedruckten Franziskanerbriefen des XVI. Jahrhunderts, in: Reformationsgeschichtl. Studien und Texte, Heft 20, Münster i. W. 1911, S. 25. 28—34. 80 f.

⟨28. März 1472⟩

Ordinaciones in vigilia Pasce de anno ꝛc. lxxijº

Accoliti

6 Johannes Grymmis — ad tit. Frat. Min. in Lipczk

Subdiaconi

2 Johannes Luchter — ad tit. Frat. Min. in Lipczk

Diaconi

4 Matheus de Boßna
5 Theodoricus Krodel
6 Erasmus Flecke
} ad tit. Frat. Min. zu Lipczk

Presbiteri

13 Vitus Illenburg — ad tit. Frat. Min. in Lipczk

⟨19. Dezember⟩

Ordinaciones Quatuor temporum de eodem anno sabato Veni et ostende

Accoliti

8 Ambrosius Heydenrich — ad tit. Frat. Min. in Lipczk

Subdiaconi

5 Petrus Pictoris
6 Johannes Grymmis
7 Hartungus de Gotha
} ad tit. Frat. Min. in Lipczk

Diaconi

3 Caspar Braxatoris — ad tit. Frat. ordinis Min. in Lipczk

Presbyteri

2 Urbanus Herczberg
3 Theodricus Sperling
4 Laurencius Segewe
5 Matheus Kericke
} ad tit. Frat. Min. in Lipczk

⟨18. Dezember 1473⟩

Ordinaciones Quatuor Temporum de eodem anno sabato Veni et ostende

Diaconi

4 frater Udalricus — ad tit. Frat. Min. in Lipczk

Presbyteri

4 frater Matheus Eberßdorff

⟨21. Dezember 1476⟩

Ordinaciones Quatuor Temporum sabbato Veni et ostende anno ꝛc. lxxvjto

Subdiaconi

16 frater Gregorius Wegel[1] — ad tit. Frat. Min. in Lipczk

⟨5. April 1477⟩

Ordinaciones In vigilia Pasce anno ꝛc. septuagesimo septimo

Presbiteri

9 Petrus Pictoris — ad tit. Frat. Min. in Lipczk

---

[1]) Leipz. Un.-Matr. S. 1470 Gregorius Wegel de Lipczk.

⟨20. Dezember 1477⟩

Ordinaciones de anno eodem sabato Veni et ostende

Accoliti

11 Johan Foricheym
12 Mathias Freynstadt } ad tit. Frat. Min. in Hallis

Diaconi

5 Thomas Buchaw
6 Nicolaus Molitoris } ad tit. Frat. Min. in Hallis

Presbyteri

17 Conradus Schambach ad tit. Frat. Min. in Hallis

⟨19. Dezember 1478⟩

Ordinaciones anno ⟨!⟩ eiusdem sabato Veni et ostende

Diaconi

4 frater { Vincencius Ysaac[1]
5 Petrus Schilling[2] } ad tit. ordinis Min. in Lipczk

⟨18. Dezember 1479⟩

Ordinaciones clericorum de anno lxx nono sabato Veni et ostende

Accoliti.

11 Urbanus Ticze ad tit. Frat. Min. in Lipczk

Subdiaconi

6 frater { Johannes Kosericz
7 Bartolomeus Pfol[3] } ad tit. Frat. Min. in Lipczk

Presbiteri

3 frater { Ambrosius Heydenrich
4 Vitus Teuchet } ad tit. Frat. Min. in Lipczk

⟨23. Dezember 1480⟩

Ordinaciones clericorum anno lxxx^mo^ sabato Veni et ostende

Diaconi

8 Fridricus Beyreuth ordinis Min. in Lipczk

Presbiteri

7 Johannes Bromer ordinis Min. in Lipczk

⟨14. April 1481⟩

Ordinaciones clericorum de anno lxxx primo in vigilia Pasce

Subdiaconi

1 frater Johannes Schor ordinis Min. in Lipczk

---

[1]) Leipz. Un.-Matr. S. 1474 Vincentius Ysack de Lemberg. Vgl. über ihn F. Doelle, Reformtätigkeit des Provinzials Ludwig Henning, Münster i. W. 1915, 81 f.

[2]) Petrus Schilling starb 1495. Der Eintrag im Görlitzer Nekrologium lautet: „Anno Domini 1495 feria sexta post Domini Ascensionem obiit frater Petrus Schilling predicator et confessor.“ Cod. Membr. fol. 13 der Milichschen Bibliothek in Görlitz, fol. 13v.

[3]) Bartholomäus Pfoll war 1507 Guardian von Schweidnitz. Vgl. Joh. Heyne, Dokumentirte Geschichte des Bisthums und Hochstiftes Breslau, Breslau 1860, 997.

Diaconi

3 frater Eberhardus Ablauf[1]) ordinis Min. in Lipczk

<22. Dezember 1481>

Ordinaciones clericorum de eodem anno sabato Veni et ostende

Accoliti

9 Petrus Hofsteter
10 Urbanus Rath } ad tit. Frat. Min. in Lipczk

Presbiteri

3 Hinricus Bischoffsrode ad tit. Frat. Min. in Lipczk

<6. April 1482>

Ordinaciones clericorum in vigilia Pasce anno lxxxij^do^

Subdiaconi

7 Hinricus Heyer
8 Johannes Kirchbergk } ad tit. Frat. Min. in Hallis

Diaconi

9 Johannes Hoyer ad tit. Frat. Min. in Hallis

<21. Dezember>

Ordinaciones de eodem anno sabato Veni et ostende

Accoliti

18 Jeronimus Schulschreyber[2]) ad tit. Frat. Min. in Lipczk
19 Hinricus de Argentina ad tit. Frat. Min. in Oschacz

Subdiaconi

23 Johannes Seyda[3])
24 Johannes Schram } ad tit. Frat. Min. conventus in Friburg

Diaconi

4 Lucas Molitoris
5 Hermannus Stecke
6 Franciscus Fabri
7 Bernhardus Krauß } ad tit. Frat. Min. in Lipczk
16 frater Johan Czorchewicz ad tit. Frat. Min. in Brux
17 Nicolaus Seydel
18 Petrus Spanbruck } ad tit. Frat. Min. in Oschacz
19 Johannes Seddeler ad tit. Frat. ordinis Min. conventus in Friburgk

Presbiteri

17 Johann Weller ad tit. Frat. Min. in Czeycz

[1]) Nach einem handschriftlichen Traktat, der mit „Visitabis fratres tuos ..." beginnt, steht in Ms. II des Prager Provinzarchivs fol. 55^v^: „1505 in vigilia sancti patris nostri Francisci in Lupschitz per me fratrem Eberhardum Ablauff de Rheno ordinis minorum de observantia etc."

[2]) ? Leipz. Un. Matr. S. 1478 Jeronimus Stulschreiber.

[3]) Johannes Sayda war 1519 Guardian von Freiberg. Vgl. Cod. dipl. Saxoniae Regiae. Urkundenbuch der Stadt Freiberg in Sachsen, hrsg. von Hubert Ermisch, Leipzig 1883, 392.



<29. März 1483>

Ordinaciones clericorum in vigilia Pasce anno ꝛc. lxxx tercio

Accoliti

16 Gabriel Ylbann ad tit. Frat. Min. in Hallis

Subdiaconi

7 Martinus Prewße ad tit. Frat. Min. in Hallis

Diaconi

11 Caspar Fuchs
12 Johan Kirchpergk } ad tit. Frat. Min. in Hallis

Presbiteri

24 Johannes Hayer ad tit. Frat. Min. in Hallis

<26. Februar 1485>

Ordinaciones clericorum sabato quo cantatur Intret anno ꝛc. lxxxv to in Gebigensteyn

Subdiaconi

2 frater Casperus Bewter ad tit. Frat. Min. in Hallis

Diaconi

2 Johannes Hinrici ad tit. Frat. Min. in Hallis

Presbyteri

2 frater Casperus Fuchs ad tit. Frat. Min. in Hallis

<2. April 1485>

Ordinaciones clericorum in vigilia Pasce anno lxxxv to In Gebigensteyn

Presbiteri

10 Johannes Adolffi ad tit. Frat. Min. in Hallis

<25. März 1486>

Ordinaciones clericorum in vigilia Pasce anno ꝛc. octuagesimo <!> sexto

Accoliti

15 frater Martinus Lichtenvels ad tit. Frat. Min. in Lipczk

Subdiaconi

6 Nicolaus Heseler ad tit. Frat. Min. in Lipczk

Diaconi

3 Nicolaus de Egra ad tit. Frat. Min. in Wymer

Presbiteri

12 Fridricus Beyer [1] ad tit. Frat. Min. in Hallis
13 Urbanus Roth ad tit. Frat. Min. in Lipczk

<20. Mai 1486>

Ordinaciones clericorum sabato Caritas Dei anno ꝛc. lxxxvj to

Diaconi

4 Ambrosius Schade ad tit. Frat. Min. in Hallis

Presbiteri

1 Caspar Brewer
2 Johannes Schicker } ad tit. Frat. Min. in Hallis
3 Johannes Engelberti ad tit. Frat. Min. in Steynlusig

[1] Vgl. über ihn Lemmens, Die Provinzialvikare der sächsischen Observanten, in: BGSF III (1910) 74.



⟨23. Dezember 1486⟩

Ordinaciones clericorum de eodem anno sabato Veni et ostende

Subdiaconi

9 Martinus Halter
10 Petrus Reynhardi
11 Paulus Martiris
12 Kilianus Sleucz
} ad tit. Frat. Min. in Lipczk

Diaconi

2 Georgius Pilati
3 Johannes Keyle
4 Benedictus Doleatoris
5 Johannes Francke
} ad tit. Frat. Min. Lipczensium

Presbiteri

5 Urbanus Winther
6 Mathias Kramer
} ad tit. Frat. Min. conventus Lipczensis

⟨14. April 1487⟩

Ordinaciones clericorum in vigilia Pasce anno etc. octuagesimo ⟨!⟩ septimo

Subdiaconandi

5 Johannes Cunoth ad tit. Frat. Min. in Lipczk

Presbiterandi

28 Michael Beuteler ad tit. Frat. Min. in Lipczk

⟨22. Dezember 1487⟩

Ordinaciones clericorum sabato Veni et ostende anno 87°

Accoliti

Minores {
14 frater Georgius Alberti de Sittaw
15 frater Thomas Bhec de Gorlicz
16 frater Johannes Lancrewter

Diaconandi

Minores {
4 frater Wilhelmus Munczer
5 frater Bernhardinus Murificis
6 frater Anthonius Arnoldus
7 frater Johannes Krug
8 frater Gregorius Clauß
9 frater Blasius Mogel

Presbiterandi

Minores {
2 frater Petrus Piscatoris
3 frater Ambrosius Schor de Hallis
4 frater Johannes Blechmeister

⟨18. April 1489⟩

Ordinaciones clericorum sabato vigilia Pasce anno lxxx nono

Diaconi

frater {
10 Matheus Fricz
11 Erhardus Egke
} Minorum Lipsensium

⟨13. Juni 1489⟩

Ordinaciones clericorum sabato in vigilia Trinitatis anno eodem quo supra

Accolitandi

4 frater Johannes Zigeler minor de Hallis



Subdiaconi

5 frater Johannes Halbach
6 frater Johannes Fabri
7 frater Johannes Gunczbach
} ad tit. s. Francisci in Hallis

Presbiterandi

2 frater Erhardus ad tit. s. Francisci in Hallis

<19. Dezember 1489>

Ordinaciones clericorum sabato Veni et ostende anno eodem

Accoliti

9 frater Petrus Karll [1]) Minorum ordinis Hallensis

Subdiaconi

7 frater Johannes Zcigeler ordinis Minorum in Hallis

Diaconi

3 frater Mathias Wertheim
4 frater Johannes Halbich
5 frater Johannes Fabri
} ordinis Minorum Hallensis

8 Jodocus Grener ordinis Minorum conventus Lipsensis

<18. Dezember 1490>

Ordinaciones clericorum sabato Veni et ostende anno nonagesimo

Accoliti

19 frater Valentinus Waltel [2]) ordinis Minorum Hallensis
21 frater Andreas Franck ordinis Minorum Dreßdensis
22 Steffanus Walck ordinis eiusdem
23 frater Johannes Judicis ordinis Minorum de Curia

Subdiaconi

29 frater Urbanus Carpentarii ordinis Minorum de Oschicz
30 frater Symon Ticzman
31 frater Gregorius Tille
} ordinis Minorum de Dreßden
35 frater Andreas Ortolff de Salvelt Minorum
36 frater Georius Krauße ordinis Minorum de Curia

Diaconi

11 frater Johannes Zcimerman Minorum de Salvelt
15 frater Volckmarus Henckel de ordine Minorum Hallensi
16 frater Johannes Zcegeler Minorum de Hallis
17 frater Caspar de Northusen Minorum de Salvelt

Presbiteri

13 frater Nicolaus Glockener ordinis Minorum de Zceicz
15 frater Daniel de Krakovia ordinis Minorum de Dreßden
16 frater Malchiar Loben de Oschacz ordinis Minorum

---

[1]) Leipz. Un.-Matr. S. 1483 Petrus Karll de Hallis.

[2]) Valentin Wachtel war 1516 Guardian in Chemnitz. Vgl. Codex dipl. Saxoniae Regiae, hrsg. von Hubert Ermisch, Leipzig 1879, 450. Vgl. auch unten den 2. April und 17. Dezember 1491 und 21. April 1492.

⟨2. April 1491⟩

Ordinaciones clericorum in vigilia Pasce anno Domini nonagesimo primo

Subdiaconi

5 Valentinus Wachtel ordinis Minorum Hallensis

Diaconi

10 frater Gregorius Kune ordinis Minorum Lipczensis

Presbiteri

16 Matheus Fricz conventus Minorum Lipczensis

⟨? 17. Dezember 1491⟩

Ordinaciones clericorum de eodem anno xcprimo

Accoliti

11 fratres { Ludewicus
12 { Michael Gerdonis } ordinis Minorum Hallensis

Subdiaconi

16 frater Johannes Todicz
17 frater Eukarius } ordinis Minorum Hallensis
18 Johannes Doleatoris

Diaconi

7 Valentinus ordinis Minoris Hallensis

Presbiteri

6 frater { Hinricus Pruel
7 Johannes Grußbach } ordinis Minorum Hallensis
8 Johannes Jodoci
9 Volgmarus

⟨21. April 1492⟩

Ordinaciones clericorum sabato Pasce anno xcijdo

Subdiaconi

9 frater Theodricus
10 frater Conradus } ordinis Minorum ex Hallis

Diaconi

9 frater Mauricius ordinis Minorum Hallensis

Presbiteri

14 Johannes Zcigeler
15 frater Valentinus } ordinis Minorum Hallensis

⟨22. Dezember 1492⟩

Ordinaciones clericorum sabato Veni et ostende anno ꝛc. xcijdo

Accoliti

24 Johannes Heseler ordinis Minorum conventus Lipzensis

Subdiaconi

35 frater Bonaventura Schillings
36 frater Johannes Sperling } ordinis Minorum Lipsensis
37 frater Martinus Zcencke ordinis Minorum conventus Budißensis

Diaconi

17 frater Nicolaus Ubeleyn[1]
18 frater Mathias Rothart } ordinis Minorum conventus Lipsensis

[1] ? Leipz. Un.-Matr. S. 1490 Johannes Ubeleyn de Seslach.

24 frater Andreas Meczrode } ordinis Minorum conventus Budißensis
25 frater Urbanus Niczscke

Presbiteri

14 Michael Hofman ordinis Minorum in Lipczk
15 Johannes Keppel ordinis Minorum conventus Budissensis

〈6. April 1493〉

Ordinaciones clericorum sabato in vigilia Pasce anno ꝛc. xciijº

Subdiaconi

12 frater Johannes Walter[1] } ad tit. Frat. Min. in Hallis
13 frater Andreas Kemnicz

Presbiteri

16 frater Wolffgangus Kempnicz ad tit. ordinis Minorum in Hallis

〈29. März 1494〉

Ordinaciones clericorum sabato in vigilia Pasce anno Domini ꝛc. nonagesimo quarto

Subdiaconi

7 frater Johannes Greber ad tit. ordinis Minorum in Hallis

Presbiteri

24 Mauricius Wagener ad tit. ordinis Minorum in Hallis

〈20. Dezember 1494.〉

Ordinaciones clericorum sabato Veni et ostende anno eodem

Accoliti

33 frater Augustinus Zcan } ordinis Minorum Hallensis
34 frater Nicolaus Schroter
35 frater Mathias Goßmann ordinis Minorum Lipzensis

Subdiaconi

36 frater Thomas Gore ordinis Minorum Hallensis

Presbiteri

12 frater Johannes Walter } ordinis Minorum Lipczk
13 frater Nicolaus Doblin
14 frater Christoferus Rothaw
17 frater Mathias Sartoris ordinis Minorum Lipczensis

〈18. April 1495〉

Ordinaciones clericorum sabato Pasce anno Domini xcvto

Subdiaconi

13 frater Mathias Gaßman ordinis Minorum Lipczensis

Diaconi

21 Petrus Frangsteyn ordinis Minorum Lipczensis

Presbiteri

37 Andreas de Kollenbach ordinis Minorum Lipzensis

〈2. April 1496〉

Ordinaciones clericorum in vigilia Pasce anno ꝛc. xcvjto

Diaconi

14 Martinus Kruczinger ordinis Minorum Hallensis

---

[1]) Johannes Walther war 1514 Guardian von Annaberg i. S. Vgl. F. Gess, Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen I, Leipzig 1905, 31* Anm. 2.

Presbiteri

27	frater Augustinus Zcan	ordinis Minorum Hallensis
28	frater Thomas Goreyhe	

⟨17. Dezember 1496⟩

Ordinaciones clericorum sabato Veni et ostende anno eodem

Accoliti

21	frater	Urbanus Zcimerman	ordinis Minorum conventus Lipczensis
22		Andreas Schawenfels	
23		Martinus Walich	
24		Johannes Sorgel	
25		Georgius Slehe	
26		Fridericus Lerichen	

Subdiaconi

40	frater Jacobus Ruben	ordinis Minorum Lipczensis
41	frater Johannes Fraße	

42 frater Nicolaus Groschener ordinis Minorum Hallensis

Diaconi

13	frater	Karolus Wiltfur	ordinis Minorum Lipczensis
14		Martinus Molitoris	
15		Valentinus Romer	
16		Valentinus Geroldt	
17		Caspar Fabri	

22 frater Gangolphus Prennenberger ordinis Minorum Hallensis

Presbiteri

8	frater	Christoferus Lange	ordinis Minorum conventus Lipzensis
9		Johannes Sperling	
10		Andreas Krafft	
11		Henricus Grempeler	
12		Martinus Schenck	
13		Franciscus Reczener	
14		Martinus Vitrici	
15		Georgius Hermanni	

⟨22. Dezember 1498⟩

Ordinaciones clericorum sabato Veni et ostende anno quo supra

Accoliti

13 Paulus Garth ordinis Minorum conventus Lipczensis

Presbiteri

3 frater Johannes Kuncz ordinis Minorum conventus Lipcensis

⟨21. Dezember 1499⟩

Ordinaciones clericorum sabato Veni et ostende anno xcnono

Accoliti

24 frater Sigismundus Greßer ordinis Minorum de Curia

Subdiacones

35 frater Johannes Lencker conventus Minorum Lipcz
39 frater Thomas Salmon ordinis Minorum Mißnensis
40 frater Lodwicus Cleinjerge ordinis Minorum Dreßdensis

Diacones

20 frater Lodwicus Folant ordinis Minorum Fribergensis

Presbiteri

8 frater Adrianus Buß
9 frater Fridericus Messerschmit[1]
} ordinis Minorum Zcwickaviensis

10 frater Johannes Fabri ordinis Minorum Aldenbergensis
18 frater Martinus Rot ordinis Minorum Mißnensis

<18. April 1500>

Ordinaciones clericorum in vigilia Pasce anno Domini millesimo quingentesimo

Accoliti

16 frater Talmannus Werneri ordinis Minorum in Hallis

Subdiacones

11 frater Gißlerus Dißkow
12 frater Johannes Gebhart[2]
} ordinis Minorum conventus Wymariensis

16 frater Petrus Wilhelmi ordinis Minorum conventus Hallensis

Diacones

12 frater Laurencius ordinis Minorum conventus Hallensis

<19. September 1500>

Ordinaciones clericorum Sabato Venite adoremus anno Domini millesimo quingentesimo

Accoliti

4 frater Nicolaus Mondt
5 frater Johannes Sartoris
} conventus Minorum Hallensis

6 frater Jeronimus Fugenspanng conventus Minorum Lipczensis
7 frater Jacobus Trebick Hallensis conventus Minorum

Subdiacones

4 frater Tilmannus de Wymaria minorum conventus Hallensis
8 frater Wolffgangus Pistoris ordinis Minorum Fribergensis

Diacones

4 frater Gißlerus Dißkow ordinis Minorum Hallensis

7 frater Wolffgangus Fritag
8 frater Johannes Eystat
} ordinis Minorum Dresdensis

9 frater Jacobus Sartoris
10 frater Sebastianus Scheber
} ex conventu Friberg

11 frater Georgius Hug ordinis Minorum Misnensis

Presbiteri

6 frater Bartolomeus Lipman
7 frater Johannes Pistoris
} ordinis Minorum Widensis

---

[1]) Ein P. Messerschmied war in Görlitz Gegner der Reformation. Vgl. Scriptores rerum Lusaticarum III, Görlitz 1870, 234.

[2]) Im Jahre 1524 war er Guardian von Weimar; vgl. Ernestinsches Gesamtarchiv in Weimar unter Reg. K. K. 1473.

(Fortsetzung folgt.)



Die Aufzeichnungen des Franziskanerobservanten Johannes Ulrich von Kaisersberg über seine Verhandlung mit Konrad Sam vor dem Ulmer Rat am 5. August 1527.

Von Albrecht Schaefer.

Im Konvent der Ulmer Franziskanerobservanten waren im ersten Viertel des 16. Jahrhunderts verschiedenartige Geister versammelt. Bekannt ist Heinrich von Kettenbach durch die Tatsache, daß er ein eifriger Anhänger Luthers gewesen ist. In seine Fußstapfen trat ein noch bekannterer Minorit: Eberlin von Günzburg, der ebenfalls eine Zeitlang im Ulmer Franziskanerkloster sich aufgehalten hat.

Aber auch auf seiten der Altgläubigen kämpften Insassen des genannten Franziskanerkonventes: Hier ist in erster Linie Kaspar Schatzgeyer[1]) zu nennen, eine wirklich bedeutsame Persönlichkeit. Sodann der Horber Johannes Winzler, über den vor nicht langer Zeit in diesen Blättern berichtet wurde[2]). Während aber diese beiden Männer hinsichtlich ihrer Schriften und Taten mindestens einigermaßen bekannt sind, liegt über der Person zweier anderer Franziskaner aus dem Ulmer Observantenkonvent noch ein gewisser Schleier. Weder von Veit Kalteisen, noch von Johannes Ulrich ist bisher Näheres bekannt geworden. Nur das stand schon längere Zeit fest, daß beide 1527 in Ulm selbst als Prediger der Minoriten gegen den lutherisch gesinnten Ulmer Prediger Konrad Sam — allerdings ohne äußeren Erfolg — aufgetreten sind. Über Kalteisen vermag ich aus Mangel an Quellen keine weiteren Angaben zu machen. Er mußte in der ersten Hälfte des Jahres 1527 Ulm verlassen.

Ihm folgte Johannes Ulrich als Prediger des katholisch gesinnten Konvents. Die weiter unten zu nennende historische

---

[1]) Nikolaus Paulus, Kaspar Schatzgeyer, Straßburg 1898, in: Straßburger theologische Studien, III. Band, 1. Heft.

[2]) Mauritius Demuth O. F. M., Johannes Winzler, in: FS IV 1917, 254—294.

Handschrift nennt seinen Namen: Bruder Hans Vrich. Da ich wohl mit Recht vermute, daß diese Handschrift von diesem Franziskaner selbst stammt, so hätten wir hiemit ein Autogramm vor uns. Der zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Ulm a. D. lebende Generalsuperintendent J. C. Schmid nannte den Minoriten Johann Ulrich oder Udalrici. Nach der Übung der damaligen Zeit hat er aber seine Quelle nicht näher angegeben [1]). C. Th. Keim weiß in seinem bekannten Buch „Die Reformation der Reichsstadt Ulm", daß der Minorit Johannes Ulrici von Kaisersberg stammte [2]). Aber auch bei ihm kann ich keinen Beleg für seine Angabe finden. Nikolaus Paulus spricht in seiner Arbeit über Kaspar Schatzgeyer ebenfalls von einem Johannes Ulrich von Kaisersberg [3]). Daß Bruder Hans mit seinem Geschlechtsnamen Ulrich hieß, wird man folglich annehmen dürfen; sollte er in der Tat aus Kaisersberg [4]) stammen, so wäre er seiner Abstammung nach ein Elsässer gewesen.

N. Paulus wußte auch, daß eine Handschrift nach Rosentals Katalog vorhanden war, in welcher über eine Disputation zwischen Ulrich und dem bekannten Prediger Konrad Sam berichtet war. Aber zweifellos hat er diese Handschrift nicht gelesen, obschon sie allein Näheres über den Franziskaner mitteilen konnte [5]).

Nun ist diese Handschrift im Jahr 1905 (Februar) durch die Stuttgarter Landesbibliothek von dem genannten Münchener Antiquar Ludwig Rosental gekauft worden. Es ist die historische Handschrift Quarto 373. Dieselbe ist auf Papier geschrieben und jetzt in Leinwand gebunden. Die Schrift ist deutlich die des endenden 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts. Die Handschrift gehörte offenbar ursprünglich einem größeren Ganzen an.

Im Katalog der Stuttgarter Bibliothek heißt es, daß die Handschrift kein Original, sondern eine allerdings ziemlich

---

[1]) Denkwürdigkeiten der württembergischen und schwäbischen Reformationsgeschichte ... von J. C. Schmid und J. C. Pfister, 2. Heft, Tübingen 1817, 102 f.

[2]) Stuttgart 1851, 104. [3]) A. a. O. 140.

[4]) In Kaisersberg i. E. befand sich damals ein reformierter Klarissenkonvent. [5]) A. a. O. 140, A. 7.



gleichzeitige Abschrift sei. Mir scheint ein Original vorzuliegen, eine Handschrift des Johannes Ulrich, die er wohl Anfang August 1527 unter dem Eindruck der Disputation niederschrieb.

Schmid behauptet, daß der Minorit das Gespräch (wie der Rat behauptete unwahr) drucken ließ und dadurch großes Aufsehen erregte [1]. Leider ließ sich Schmids Ansicht nicht nachprüfen, da er keine Belege gibt. Vielleicht ist das Manuskript die Grundlage dieses m. W. unbekannten Drucks.

Merkwürdig ist ferner die Tatsache, daß bei Schmid [2] und Keim [3] zwei Berichte über die Verhandlung zwischen Ulrich und Sam sich finden, die mit Ulrichs Aufzeichnung teils übereinstimmen [4], teils abweichen [5], so daß auch aus diesem Grund die Veröffentlichung des Textes notwendig ist.

Denn auch darüber besteht kein Zweifel, daß die Disputation und Verhandlung vor dem Rat zu Ulm wichtiger und folgenreicher gewesen ist, als es auf den ersten Anblick scheinen könnte. Ist es doch ein seltsames Mißverständnis des J. C. Schmid, wenn er Ulrich als einen geringwertigen Gegner darstellt [6]. Man hat aus seiner Art, zu unterhandeln, durchaus nicht den Eindruck, als ob der Franziskaner ein ungeschickter Widersacher gewesen wäre; vielmehr ist sein Hinweis auf den ungeschickten Schriftbeweis bezw. Schriftgebrauch bei Sam, die Herausziehung von dessen Abendmahlslehre, die Behandlung der Frage, wie Glaube und Liebe zusammenhängen, eine nicht verächtliche Leistung. Daß er den stadtulmischen Rat nicht als Schiedsrichter in Glaubenssachen anerkennen wollte, vielmehr an Kaiser Karl und König Ferdinand sich zu wenden gedachte, ist von seinem Standpunkt aus begreiflich.

Überhaupt ist der Umstand, daß Ulrich das Religionsgespräch sofort konzipierte, ein Zeichen, daß er seine Sache für eine gute ansah und daß die Franziskaner in Ulm für ihre Überzeugungen einzutreten gewillt waren. Jedenfalls machten sie Dr. Eck aus Ingolstadt gegen Ulm mobil, ja sie wandten sich auch an den österreichischen Hof.

1) A. a. O. 104, Z. 12 v. u. f. 2) A. a. O. 103. 3) A. a. O. 105/6.
4) S. Keim a. a. O. 106.
5) Ebd. 105, Z. 13 v. o. f. 6) A. a. O. 103, Z. 1 v. o.



Der Tag der Verhandlung war der 5. August 1527; der Text der Handschrift ist der nachstehende; einige Stellen waren nicht sicher zu entziffern.

Hanndlung zwischen bruder Hannsen Vrich, barfußer prediger, vnnd Conrat Sum, pfarr prediger zu Ulm, vor ainem Rat am tag Dominicj ym 27. yar.

Vlrich Nithart, burgermayster[1]):

Ir heren, ain ersamer rat ist fir kumen, wie ir Conrat Soum offt auf der cantzel euch habent laßen heren, wie der barfußer prediger durch seine predige vill selen verfür; das hat ain ersamer rat bilich zu hertzen genomen, daruf ratig worden, sols in yer stat nit ze leyden. Darumb auch bayd brediger beschickt vnnd gietlich gegen ain ander verheren; auf solchs habt yir Conrat Soum etwas wieder den prediger zu den parfußen ze beclagen, mugt

Ir ainem ersamen rat firhalten.
hebt ann zu reten, pfarbrediger.

Firsich., ersamen, w. etc. lieben heren; ich hab 21 artikel wieder den barfußer prediger ver zaychnet; das ich aber ain ersamen rat nit lang auffhalt, will ich nur 3 artikel auff ditz mal wieder in firhalten, doch wann ain ersamer rat nit welt ...[2]) sin, welt ich die anderen auch anzaygen.

Der erst angeklagt artigkel
wieder den barfußer prediger.

Ich klag in an, das er lert vnnd predigt, Maria sey anzerieffen[3]), dann sy mug vnns gnad erwerben, darumb das sy gnnad hab bey Got funden; Luce 1[4]); dieser artigkel ist irig, geschriftlos vnnd verfirt dardurch die menschen von Cristo, die weyll Cristum allein ist an rieffen, der vnns allen allain gnug ist, der allergnedigst vnnd barmhertzigst ist etc.; aber das sagt er Johannes am 16: „so ir biten den Vater etwas in meinem namen, so wirt ers auch geben"[5]). Er spricht nit in dem namen Marie etc., sunder in meinem namen; ytem Matey am 11. capitel: „kument zu mir ir alle, so da arbayten vnnd beschwert sennd, ich will euch erquicken"[6]). Item zu dem Hebre. am 4: „land vnns gann zu denn gnadenreych stul, das wir barmhertzigkayt mögen verlanngen"[7]). Ytem zu Thimo. am 2. capitel: „Es ist nur ain Got vnnd ain mitler zwischen Got vnnd der menschen, namlich Cristus Jhesus"[8]). Warum welten wir dann vill mitler machen wieder die hailige geschrift?

---

[1]) Ulrich Neidhardt entstammte einer Ulmischen Patrizierfamilie; Beschreibung des Oberamts Ulm II[2], Stuttgart 1897, 284.

[2]) nicht sicher zu lesen: beingig? [3]) anzurufen. [4]) Lk 1, 26—56.
[5]) Jo 16, 23. [6]) Mt 11, 28. [7]) Hebr. 4, 16. [8]) 1 Tim 2, 5.



Der annder artikel:

Der glab an[1]) die wergk macht nit selig, find sich in Lucifero Eseie 14[2]), welcher die seligkayt hat welen an verdienst haben; dieser artikel ist auch geschriftlos, dann wir synd alle kinder des zorns gotes, Ephes. 2[3]); durch Jhesus Cristus sind wir aber gerainigt worden, erlest vnnd versind[4]) vnd allso allain durch den glaben, das ain pfenglich werden wie Paulus sagt: „durch die gnad sind ir erlest worden durch den glaben“[5]), das ist nit des Deufels glab, sunder den Christlichen glaben; main ich, derselbig glaub gibt vnns vnnser bayden hennd woll zu schaffen da Christus sagt: „ir missent aintweder den baum gut machen vnnd seyn frucht beß oder den bom beß vnnd seyne frucht gut, dan welcher bom nit gute frucht bringt, der wirt vns gerayt vnnd ins feur geworffen vnnd verbrent[6]). Dieser glab macht eins selig, dann allso spricht Paulus Rö. 1: yustus, das ist der gerecht, lebt[7]) vnnd (?) dem glauben, dan Abraham habt gelaubt vnnd ist im der glaub zu der rechtfertigung geacht worden[8]). Darumb spricht Cristus Johannis am 11: „der in mich glaubt, der wirt selig“[9]). Er lert auch, das der mensch durch seine wergk die seligkeit verdienen megen, das ist wieder die geschrift; dann Paulus zu Rö.: „wir achten, das der mensch gerechtfertigt werd durch den glauben on die wergk des gesetzt“[10]). Ytem zu Galath.: „der mensch wirt nit gefertiget durch die wergk“[11]), „wan so der mensch selig wirt durch die gnad[12]), so ist die gnad nit gnad“[13]), sagt Paulus. Darumb, so ist das kain genugsame bewerung, das Lucifer hat die seligkayt welen an verdienst haben, das es kindlich ist, das der prophet nit sagt von Lucifer, sunder von . . .[14]).

Der drit anklagt artikel.

Ein mensch, der das sacrament des leybs Christi vnnd blut emphacht, der empfacht das zu verzeyhung der sund, dieser artikel ist verfierisch vnnd geschriftloß, das Cristus sagt: „das ist mein leyb, der fir euch geben wirt“, nit der fir vnns gesen[15]) wirt; ytem „das ist

---

[1]) ohne.

[2]) Gemeint ist das Lied über die Höllenfahrt des Königs von Babel, Is 14, 9—23. Wie weit diese Exegese auch sonst verbreitet war, weiß ich nicht.

[3]) Eph 2, 3 . . . et eramus natura filii irae, sicut et ceteri.

[4]) versöhnt.

[5]) Eph 2, 8: Gratia enim estis salvati per fidem et hoc non ex vobis.

[6]) Mt 7, 16—20; Lk 13, 6—8. [7]) Röm 1, 17b: Justus autem ex fide vivit.

[8]) Röm 4, 2 f. 9. 12 f. [9]) Das Zitat ist unrichtig. Etwa Jo 6, 47.

[10]) Röm 3, 28. [11]) Gal 2, 16.

[12]) Hier liegt ein Irrtum Ulricis vor: Es muß heißen: Werk.

[13]) Röm. 11, 6: Si autem gratiā, iam non ex operibus: alioquin gratia iam non est gratia.

[14]) folgen noch zwei schwer zu lesende Wörter. [15]) gegessen.



mein blut, das fir euch goßen[1]) wirten zuergebung der synd, nit getrugen[2]) wirt; den wann essen vnnd dringken, die sund er beyat, so seind zwen weg zu der seligkeit. Allsbald stund auff pfar prediger vnnd sagt: „woll an barfueser prediger, ich bit euch durch das blut Christi vnnd durch sein biter leyden vnnd sterben, das ir mir welen an zaygen, wo ich yr[3]) vnnd des mich mit geschrieft yber weysen, so will ich ab stan vnnd wiederrieffen, das auch wier vmb bringen."

Auff die iij angklag artigel
ret barfußer prediger sols:

Fürsichtig, ersam, W. lieben heren! E. W. hat mich beschickt zu erschinen vor E. W., hab aber nit gewist was E. W. mein hat welen; itz aber mergk ich woll, was die maynung ist vnnd bin allso erschinen alls ain gehorsamer vnnd vndertaniger.

Red pfarr prediger:

Was ist doch not, das er bruch ain solche lanng vmbschwaiffente red, die doch nit not ist; er spricht, er hab nit gewist, was er vor Ewer E. W. hab sellen thun, ist ain groß wunder, die weyll er doch ain namen ains cristlichen predigers will haben, das er so offt hat gehert, das ich wieder in an der cantzel geschrieen[4]), aber zaygt sy darbey an, das er ain schlaffender hirt sey, dann solt mir ain wolff vnnterstann, meine schefflich verfiren, so welt ich wieder in schreyen, alls vast . . .[5]) mecht vnnd nit alls ain schlaffender hirt thun.

Ret parfußer prediger:

Weyßen lieben heren! E. W. wayst woll alls ich bin erst herkumen, kann ich mich E. W. laßen anzaygen, wie ich von meiner oberkayt bin zu ainem prediger her verordnet worden, do hat mir E. W. . .[6]) beten, ich soll lugen[7]), das ich mich hilt vor alen stechworten, das ich nit vffreysch bredigen, was ich auch mit der hayligen geschrift mig ersechien etc., das soll ich bredigen, dem selbigen ich nach kumen, ich hoff ich well alls vill mir miglich ist gewesen; nu der selbig beschayd ist dem frybrediger auch worden, ob er in aber gehalten hab, gib ich E. W. zu erkennen; mich will aber bedungken, ich solt bilich wieder in klagen, dann er wieder mich so heftigklich darff klagen, so muß ich ain frag an in thun vnnd ist die: „prediger, ir habt mich ainen ersamen rat beclagt, sagen mir, habt ir auch das vonn mir gehert?"

Anntwurt fru prediger:

Weyßen, lieben heren! was ist doch das fur ain frag! Er wayst woll, das ich auch zu seiner zeyt mißen predigen, wie kann ich dann

1) vergossen. 2) getrunken. 3) irre.
4) nicht ganz sicher zu lesen; vielleicht „geschien".
5) fehlt ein schwer zu lesendes Wort. Vielleicht „ich".
6) im Text steht: „von zu ein". 7) sehen.



das von im gehert haben? Es ist nit miglich, das ich solls haben migen von im heren.

Ret parfußer brediger:

F. E. W. Heren! E. W. hat gehert, wie mich der pfar prediger hat so frayntlich an clagt vnnd so ich in frag, ob er sols von mir hab gehert, sagt er nain, er habs heren sagen. Warumb hat er mich nit an clagt das ich, wie das gemain geschray ist gewesen, sey haymlich entloffen; hat er doch das auch hören sagen.

Antwurt pfar prediger:

Der artikel ist nit wieder den glaben; er wer aber erlogen wann ich schon in darumb anclagt het.

Ret parfußer prediger:

Liben heren! Die weyll er mich allain an so heren sagen an clagt hat, auch kain kunt schafft, da ist das ich geret hab, gib ich euch zu erkennen, ob ich nach kayser rechten schuldig sey, auff ain solche anclag antwurt ze geben oder nit.

Fragt pfar prediger:

Gestann der artigel oder nit; antwurt parfußer: „ich gestann noch nit, so leugne ich nit, sunder ich beger zu wissen, ob ich nach kayserlichen rechten auff solch anklag soll anntwurt geben oder nit." Da sagt pfar prediger: „ich syich[1]) woll, er will ain abwegen suchen, will nit an spiß, wie das das schwert flien."

Do hieß man bay barteyen[2]) antreten.
berit sich ain rat bey 1/2 stund vnnd
ließ wieder vnns hin ein gan. Ret Ulrich Nithart,
burgermayster:

Vater prediger, ain ersamer rat befrumpt sich[3]), was yr maynet mit solchen vß zug; ir haben anfangklich gehert, das ain rat bayd dayll woll gegen ain ander verheren vnnd will nit nach kayserlichen rechten mit euch handeln, sundern friedlich; darumb will ain ersamer rat han, das ir antwurt geben.

Antwurt parfußer prediger:

F. W. lieben heren! Es ist mein maynung nit, das ich das schwert oder den spies well firchten, dann ich nit von den gnaden Godes gehandlet noch geprediget[4]). Darumb ich mich fercht, das wayß ich aber woll, das die anclag vor . . .[5]) rechten mir gnugßam ist, die weyll aber E. W. von mir will antwurt will haben, so will ich antwurt geben vnnd auff den ersten artikel sag ich also, das er denn selbigen on warhayt vff mich clagt, dann ich hab nit von vnser Lieben Frawen

[1]) ich sehe. [2]) beide Parteien. [3]) ist befremdet.

[4]) Nicht ganz sicher zu lesen.

[5]) Das fehlende Wort ist nicht deutlich lesbar: kunen?



gesagt, daruß ist gut zu mergken, was das fir ain clag ist, die auß heren sagen beschickt; auff sannt Maria Magdalenen tag[1]) hab ich aber gesagt, alls ich die predig nach gemainen cristlichen bruch vollent hann, mir welen anriefen Maria Magdalena das sey vnns vmb Got wolenwerben[2]). Item gestert am suntag[3]) hab ich etwas auch geret, das wayst er nit, ich haber von mir selbs sagen, das ich das vest sannt Dominici[4]) hab verkindet, hab ich also gesagt, ir solent den hayligen Dominicum an riefen als ain fir biter; un das sag ich nit darumb, das die muter Gotes nit sey an zu rieffen oder als sich nit alls woll vnns mig gnnad erwerben, sunder das man sehen, das man nicht grundlich auß heren sagen kund anclagen. Denn andern artigel namlich das der glaub nit gnug sey zu der seligkayt dem menschen, der in dem bruch seyner vernunft ist kumen, gestee ich; aber den artikel dem menschen, der zu der vernunft ist kumen, hat ers auß gethon; vnder den artikel mischt er noch etwas vnnd maynt er woll mir ain aug zu klayben, damit ich hab in aber von den gnaden Gotes er sechen vnd ist der, das ich so gesagt haben, wir migen durch vnsert wegen die seligkeit verdienen; diesen artikel hat er wider mich erdicht; zu dem driten sagt er noch ain wort, das gestant ich im nit, das ich allain hab gewert, das der glaub nit gnug sy on die wergk durch Lucifer Eseie 14; dann ich hab VI oder VII predigen darvon gethun, wie kann ich dann mir ain . . .[5]) gefirt hann; den driten artigkel gestann ich nit, wie er mich in hat anclagt; ich hab also gesagt: der leyb vnnd das blut Christi ist ain gaystliche speys der selen, welcher mensch das wirdigliche enpfacht, das zu ver zeychung der sind, allso bestenn ich denn artikel; alls bald stund pruder barfußer auff vnnd sagt: F. E. W. heren, ich bit E. W. woll mich auch an klag wieder den pfar brediger ze firen herlauben.

Do hieß man aber bayd tayl trin auß treten, rat schlug mit[6]) dann 1/2 stunt vnnd in wieder hin ein gann; ret Vrich Nithart burgermayster:

Vater prediger, welt ir das bestann, das ir ietz hapt verantwurt oder hapt yr ain einred daran ze thun? W. lieben heren, was ich gesagt hab, will ich gestann vnnd hat ain erberer rat nit beniegen[7]) daran, so will ich mein handgeschrift auch darzu geben.

Antwurt Vlrich Nithart:

Nun ist euch auch erlaupt ze clagen. Do fragt parfußer prediger ain rat ob er in geschriftlich oder mintlich selt anclagen, wurt die

---

1) 22. Juli. 2) oder besser wolerworben?

3) gestern am Sonntag, d. h. am 4. August.

4) fällt auf den 5. August.

5) Das fehlende Wort ist schwer leserlich: „autoritet"?

6) Das Wort ist nicht deutlich zu lesen. 7) Genügen.

antwurt, so der pfarr prediger in mintlich het anclag, so gebirt in auch woll in widerumb mintlich anzuclagen.

Ret barfußer prediger:

Die weyll mir vergunth ist, wieder an zu clagen, so clag ich in an zum ersten alls fast ich kann, das er ferlegnetet das fir bit Marie vnnd aller Gotes hayligen; dieser artikel ist yrig vnnd wieder die gantzen kristlichen kirchen.

Zu dem andern

clag ich in an, das er spricht, der gelaub sy gnug vnn[1]) alles zu thun zu der seligkayt; dieser artigel ist verfirisch vnnd wieder die haylige geschrift.

Der drit artigel:

Zu dem driten clag ich in an vnnd auß der driten anclag wieder mich gefirt, das er verlegnet im sacrament des altars denn leyb vnnd das blut Cristi wieder die haylige geschrift vnnd gantzen cristlichen kirchen; zaygt sich auch darbey an alls ainer der da abweycht vnnd verlegnet den kristlichen gelauben.

Nach dieser volendet anclag sagt barfußer zu dem pfar prediger:

Gestann yr den artikel, pfar prediger? Ya, lieben heren, ich gestans ir, ich hab doch zu denen etwas zu reden vnnd zu dem ersten artikel sag ich, ich legnen das fir bit der hayligen; nit so zum andern sag ich, der blaß glaub vn ales zu thun selig mach, zu driten sag ich ya, wie woll der barfußer brediger das nit kan auch anclag nemen. Red barfußer: ya wol kann ichs daruß nemen, fru brediger; doch so verlegnen ich vnd halt, das im sacrament des altars der leyb vnd das blut Cristi nit sey vnnd stunt auf vnnd sagt: darumb so griefen den ersten artigel vnnd bewer in mit der geschrift[2]).

Barfußer prediger:

Weysen etc. lieben heren. Ewer ersamen W. wayst woll vnnd halt, das kainer vnnder E. W. ist, der das nit wießen trag, wie ich mich offenlich vmf der canntzel hab er boten, mein ler halb antwurt zegeben for k. mt. küniglich mt. Ferdinando, vder vor ainer cristliche hoheschull, allso stan ich auch ytz hie solichs noch zu verstrecken erbitig nit allain des mich der fru prediger hat anclagt, sunder auch alles das ich geprediget hab, schriftlich oder mitlich vor k. mt. von vrsach solchs, k. mt. uns schweren zu vervechten beschutzung den cristlichen glauben auch die haylig christlichen[3]) vnnd so mir solichs nit mag gelingen von ainer w. rat, so er bit ich mich fir kiniglich mt. Ferdinan geschriftlich oder mintlich; dann königl. mt. muß auch schweren zu beschutzung den glauben. Mag mir aber das auch nit

---

[1]) ohne. [2]) Die letzten drei Zeilen stellen wieder eine Rede Sams dar.
[3]) ausgestrichen steht „glauben".



gelingen, so erbayt ich mich fir all cristlich hohen schul antwurt zu geben nit allain der er mich anclagt, sunder alles des er [1]) geprediget hab.

Ret pfar prediger:

Ja, das ist das alt liedlin, das ich her von im singen; antwurt parfußer: ya, ich wayß woll das ir nit geren fur ain Rath [2]) kumet; fru prediger: „ist euch ein solchen cristlicher rat nit gut gnug?"

Barfußer, ich veracht ainen ersamen rat nit.

Der pfar brediger:

Es ist ain iglicher prediger schuldig nach der ler Pauli, das er antwurt geb das er prediget 1. Chor. 14 [3]) vnnd Petrus: „yr solten berayt sein ainen yeden, der ler haben, antwurt zegeben"; sehet ir, das die geschrift zaygt an das ain yder prediger der da predig, antwurt mus geben, aber er will, lieben heren, nit daran, sunder nur vor der kayser., lieber, wa stet es geschrieben in der bibel, das ir vor ainem ersamen rat nit solent antwurt geben?

Antwurt barfußer prediger:

Lieber, wo stat es geschrieben, das Ulm ain stat ist?

Pfar prediger:

Ain ersamer rat will hann, das ir hie antwurt geben.

Barfußer prediger: ich habs noch nit vernomen von ainem ersamen rat vnd stunt auf vnnd sagt: Lieben heren, E. W. hat gehert, was ich mich erboten haben, antwurt zu geben vor k. mt. königl. mt. oder yeder cristlich schul; nu beger ich von ainem ersa. rat zu wiessen, ob mich E. W. bey meinem erbieten will laßen beleyben oder ob ich hie soll antwurt geben.

Da hieß man bayd tayll hin außtreten vnnd sas ain rat noch 1 stund; darnach stund er auff vnnd hieß der burgermayster vnns haim gann vnnd auf mitwoch [4]) den entschayd ains rat worden werd etc., das vater gardion solt mir [5]) auff ditz mall das bredigt ampt abkinden vnnd hin firo on wießen ains ratz kain predig mer auf die cantzel stelen.

---

[1]) ausgestrichen steht „mich".

[2]) hier steht ein ausgestrichenes Wort. Der Sinn ist jedoch klar.

[3]) vielleicht ist 1 Kor 14, 19 gemeint.

[4]) 7. August.

[5]) Damit ist Johannes Ulrich deutlich als Verfasser der Niederschrift erwiesen.



Besprechungen.

Verfasser von Zeitschriftenaufsätzen, die deren Berücksichtigung an dieser Stelle wünschen, werden höflichst um Zusendung eines Sonder-Abzuges gebeten.

Die Schriftleitung.

Franziskus-Stimmen. Religiöse Monatsschrift. Herausgegeben von Mitgliedern des Franziskanerordens. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1917 ff.

Wer von den Lesern dieser Zeitschrift kännte sie nicht, diese lebensvollen, warmen, fein akzentuierten, heimatlichen Laute aus der Welt moderner, aber doch echter Innerlichkeit! Dem Ideal einer religiösen Erbauungszeitschrift, die den Anforderungen der weiteren Kreise der Gebildeten genügt und doch den Ungebildeten im ganzen verständlich bleibt, sind sie unter allen Zeitschriften gleichen Charakters in Deutschland wohl am nächsten gekommen. Man könnte sie eine geistliche Diamantengrube nennen, wenn hier die Diamanten, was sie sind, nicht auch schon fein geschliffen angehäuft wären. Es ist wahr: in diesem Ganzen sind die einzelnen Teile ihrer formalen Seite nach nicht immer homogen. Wie verschieden ist z. B. das, was die franziskanische poetische Inbrunst eines Wigbert Reith und die theologisch-einfache Sternenklarheit eines Elzear Schulte hier geschaffen haben! Aber abgesehen davon, daß die Schriftleitung auch nach dem praktischen Grundsatze: wer vieles bringt, wird allen etwas bringen, handeln muß, darf man doch in dieser Gegensätzlichkeit der Teile eine Erhöhung der Schönheitswerte des Ganzen sehen. Wünschenswert wäre es, daß die Schriftleitung an einzelnen eingelieferten Beiträgen noch unbarmherziger gefeilt hätte. Hie und da begegnet man inhaltlichen Übertreibungen und stilistischen Unebenheiten. So wird an einer Stelle offen angedeutet, der Apostel Judas Iskariot sei auch ein Ungläubiger gewesen! (1917 Märzheft.) Spinnt das Dunkel „Zaubergewande"? (Ebenda.) Und kann man ebensogut bei der Todsünde wie bei der Liebe von einer Höhe, Breite, Länge und Tiefe sprechen? Liebe ist etwas Positives, Sünde ist eine Negation. Mir scheint eine solche Ausdrucksweise doch weniger glücklich zu sein. Manchen Beiträgen fehlt auch die eigene, wenn auch nur entfernte, mittelbare Be-



ziehung zum hl. Franziskus. Man könnte sie ebenso Dominikus-, Augustinus- oder Ignatius-Stimmen nennen; ich erwähne nur den Artikel über den Rosenkranz als Danksagung nach der hl. Kommunion. Auch die Auswahl der Titelbilder und besonders ihre literarische Erläuterung, die durchweg eine rein gegenständliche bleibt, läßt Wünsche offen. Von großem Werte hingegen sind wiederum die Anregungen am Schlusse eines jeden Heftes. Diese mit Sachkenntnis, umsichtiger Klugheit und hervorragend praktischem Blicke gegebenen stimuli agendi sind jeder für sich ein verheißungsvoller Beginn wachsenden Lebens mit reichen Früchten in seiner Auswirkung.

Das ganze Unternehmen hat sich nun im Verlaufe von drei Jahren als eine nicht bloß mutige und frische, sondern auch segensreiche Tat in den Bezirken religiöser Verinnerlichung erwiesen. Wenn manche Mitarbeiter der Franziskusstimmen wie Wigbert Reith, Elzear Schulte, Wendelin Meyer sich entschließen würden, ihre Beiträge in Buchform zusammenzufassen, so würden sie damit Werke schaffen, die als Künder und Schöpfer feinster Geistigkeit einer starken Sehnsucht unserer heutigen Welt entgegenkämen. Möge der geistliche Blumenstrauß aus dem Garten der Mystik des 20. Jahrhunderts, den die Herausgeber der Franziskusstimmen unserer Welt anbieten, durch Schönheit und Aroma auch in Zukunft recht vielen heilige Christenfreude und starke Anregung zu kraftvollem religiösen Leben geben!

Bonn. P. Remigius Boving O. F. M.

Die Auswandererseelsorge der Franziskaner in Amerika (Caritas, Zeitschrift für die Werke der Nächstenliebe im katholischen Deutschland, Freiburg im Breisgau 1915. 20. Jahrgang. S. 110—119).

Auf den Katholikenversammlungen Deutschlands, in dem internationalen Ausschuß für Auswanderungswesen, in Konferenzen und Broschüren hat der Caritasverband verschiedentlich auf die Not der katholischen Auswanderer in Amerika hingewiesen. Dabei wurde zu gleicher Zeit auf die Bemühungen aufmerksam gemacht, welche sich die Bischöfe und unsere katholischen Orden [1]) angelegen sein lassen, um dieser Not zu steuern. Hier gibt P. Ulrich Hüntemann, Lektor der Theologie am Antonianum in Rom, auf Grund authentischer Berichte [2]) der amerikanischen Provinzen des Franziskanerordens, welche P. Brogsitter gütigst zur Verfügung stellte, eine kurze Statistik dessen, was die Söhne des Armen von Assisi in den Vereinigten Staaten, in Kanada,

[1]) Es kommen besonders die Jesuiten und die Franziskaner in Betracht. Vgl. z. B. die Broschüre: Sind die Jesuiten deutschfeindlich?

[2]) Sie stammen aus den Monaten März bis Mai 1913.

in Brasilien 1913 leisteten. Vielleicht vermißt der wißbegierige Forscher manche Zahl; vielleicht möchte er gerne erfahren, wie viele Seelen zu den einzelnen Missionen gehörten; wie groß die Auflage der verschiedenen Blätter und Zeitschriften war. Immerhin geben uns die wenigen Angaben den klaren Beweis für die ungemein vielseitige Tätigkeit der guten Väter: Sie segnen, wie sie können, und mehr als sie können.

Die Abteikirche St. Paul im Gnadental zu Basel. Von E. A. Stückelberg. Sonderabdr. aus: Basler Denkmalpflege (16 S.).

Die Arbeit gibt mehr, als der Titel verspricht. Bevor der Verfasser auf sein Thema eingeht, erzählt er uns in kurzen Zügen die Geschichte des Klarissenklosters Gnadental (conventus, monasterium, locus Vallis gratiae oder Vallis gratiosa). Der Name rührt von früheren Bewohnern her, die 1282 von Gnadental bei Mellingen kamen. 1289 traten sie dem Zweiten Orden des hl. Franziskus bei. Die Insassen — 1457 waren es deren 40 — rekrutierten sich aus den Familien der Umgegend: aus Basel, Schaffhausen, dem Elsaß usw. Glaßberger berichtet, eine Tochter Rudolfs von Habsburg habe sich in einem Basler Klarissenkloster Gott geweiht[1]). War es in Gnadental? Die Äbtissinnen stammten aus adligen oder patrizischen Kreisen. Im Jahre 1526 begann sich der Konvent aufzulösen. Er war ähnlichen Scherereien ausgesetzt, wie wir sie in dem Bericht der Oberin des Klosters St. Leonhard in St. Gallen, Wiborada Fluri, lesen[2]). Die letzte Äbtissin starb 1546 in freiwilligem Exil zu Freiburg im Breisgau.

Das Anwesen wurde großenteils abgebrochen, die Kirche 1574 in ein Kornhaus umgewandelt, das 1890 einem Schulgebäude Platz machen mußte.

Bereits 1253 war eine Kirche vorhanden, als die Zisterzienserinnen von Tänikon die Stätte bewohnten. Als Klosterkirche der Klarissen wurde 1346 ein Gotteshaus mit vier Altären eingeweiht[3]). Ein weiterer Altar wurde 1491 konsekriert. Es war ein einschiffiges Gebäude in gotischem Stil, bestehend aus einem geräumigen Chor für die Klosterfrauen und einem etwas kürzeren Langhaus. Als Patron der Kirche erscheint der Apostelfürst Paulus, dessen Verehrung in Basel und der Schweiz sehr verbreitet war. Einige Nachrichten orientieren über Sakristei, Archiv, Grabmonumente, die sich in der Kirche befanden, noch etwaige Überreste[4]). Kleinere Pläne und Photographien erläutern den Inhalt der kurzen, gediegenen Abhandlung.

---

1) A F II 85.

2) Vgl. die neue Ausgabe dieses Berichtes von P. Gabriel Maier.

3) Vermutlich litt das ganze Anwesen durch das Erdbeben 1356 Schaden.

4) Eine Erklärung der Inschrift auf S. 12 wäre erwünscht.



Herr Stückelberg möge, wenn es ihm die Zeit erlaubt, das halbe Tausend Urkunden über Gnadental, welche im Staatsarchiv von Basel liegen, verarbeiten und uns eine größere Geschichte des Klosters schenken. Er wäre des Dankes der Forscher sicher.

Catalogus almae provinciae Bohemiae et Moraviae s. Venceslai D. et M. Ordinis Fratrum Minorum S. P. N. Francisci capitulo provinciali anno MCMXVII. celebrato. Pragae, Typis B. Shjblo, sumptibus Provinciae, 1917 (53 pg.).

Dieser Schematismus der Provinz Böhmen-Mähren enthält erfreulicherweise nicht nur die trockene Aufzählung der einzelnen Mitglieder der Provinz und ihrer nächsten und höchsten Vorgesetzten, sondern gibt auch eine gedrungene Geschichte des Bezirkes mit der Liste der Minister bzw. Vikare von der Entstehung (1233) bis auf den heutigen Tag. Hieran schließt sich eine kurze Aufzählung der wichtigsten Ereignisse im Leben eines jeden der 19 Konvente mit Angabe ihrer jetzigen Insassen. Den Schluß bilden der Nekrolog (von 1914 bis 1917) und eine kleine Kriegschronik.

Man hätte manchmal — vielleicht unberechtigterweise — mehr gewünscht, als geboten wird. Teilweise wäre es auch leicht gewesen, noch einige Angaben z. B. aus Glaßbergers Chronik[1]), die ja fleißig benutzt wurde, zu ziehen[2]). Die Schrift von P. Ferdinand Doelle: Die Observanzbewegung in der Sächsischen Franziskanerprovinz bis zum Generalkapitel von Parma[3]) erschien leider zu spät, um verschiedene Irrtümer zu verhüten. So heißt es auf S. 8: „Ad Generalis Ministri Franciscanorum in eodem capitulo (sc. 1517) electionem Reformati provinciae Saxoniae s. Joannis Baptistae sub conditione, si conventus suos in custodia Vratislaviensi et Aurimontana Observantibus provinciae Bohemiae traderent, admissi sunt"[4]). Demgegenüber weiß Doelle von einer derartigen Bedingung nichts. Nach ihm wurden die Reformaten Sachsens zur Wahl zugelassen, nachdem sie vor dem versammelten Kapitel erklärt hatten, sie wollten sich gebührend refor-

---

1) AF II.

2) Es wunderte mich, daß die wichtige Bestimmung des Generalkapitels zu Lyon 1274 nicht aufgenommen wurde, zumal der Verfasser des Catalogus selten die Verschiebung einer Kustodie von einer Provinz in die andere beiseite läßt (AF II 86). Vgl. hierzu auch P. Patricius Schlager, Verzeichnis der Klöster der Sächsischen Franziskanerprovinzen, in FS I (1914) 231.

3) Heft 30 und 31 der Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte, Münster i. W. 1918.

4) Es sei nebenbei auf das unklassische sub conditione, si ... traderent hingewiesen. War es nicht ebenso leicht, richtig zu schreiben: ea condicione, ut?

mieren[1]). — Vom Kloster Eger lesen wir S. 24: „Conventus hic suberat Provinciae Saxoniae; ineunte vero saec. XV. Fratres Conventuales eum occuparunt, sed petentibus civibus et Paulo II summo Pontifice iubente iterum a. 1465 ad praefatam Provinciam rediit." Über die Reform dieses Klosters handelt P. Doelle auf S. 23—26. Danach war die Sache viel verwickelter und etwas anders. — Nach dem Catalogus starb Johann Filipec, Bischof von Großwardein, nachdem er in Breslau 1492 das Kleid des hl. Franz genommen, „Ung. Hradištii 27. Junii 1509"[2]). Doelle dagegen meint S. 77 Anm. 1: „Er starb zu Breslau am 20. Juni 1510." Wer hat recht?[3]). — In bezug auf das Prager Kloster meldet der Catalogus S. 22, im Jahre 1419 seien die Minderen Brüder von den Hussiten verjagt worden[4]). Glaßberger indes berichtet, die Fleischerzunft hätte das Franziskanerkloster verteidigt, während die andern Mönche vieles hätten leiden müssen[5]). Mußten sie trotzdem in diesem Jahre noch weichen? J. B. K.

Im Seuchenlazarett der 5. Armee. Kriegserinnerungen. Von P. Daniel Becker O. F. M. Druck u. Verlag Düsseldorfer Tageblatt 1918 (96 S.).

Seit der hl. Vater Franziskus, die Bitterkeit überwunden, die ihm der Anblick der Aussätzigen weckte, und in ihrem Dienste Süßigkeit des Leibes und der Seele empfunden, gehört die Liebestätigkeit am kranken Bruder zu den Ehrentiteln seines Ordens. Freilich ist der Erste Orden von der unmittelbaren Sorge für den leidenden Leib des Mitbruders fast ganz zur eigentlichen Seelsorge abgedrängt worden. Dafür breitete sich der 3. Orden immer weiter aus und eine Fülle von Genossenschaften, die seiner Regel folgen, dient im Geiste des heiligen Ordensstifters den Kranken und Leidenden. Der alles umwälzende Krieg hat indes auch viele Glieder des 1. Ordens wieder der Krankenpflege zugeführt, eine Reihe von Klöstern wandelten sich zu Lazaretten, und in der Heimat wie draußen, wo die Brüder der großen Malteser-Organisation angegliedert waren, dienten neben den

[1]) Observanzbewegung 125. P. Doelle beruft sich auf eine Urkunde im Provinzialarchiv zu Prag Ms. I fol. 249.

[2]) S. 29.

[3]) Daß auf S. 28 Innocentia VII a. 1490 steht statt Innocentio VIII kann nur auf ein Versehen zurückgeführt werden. Innozenz VII. regierte 1404—1406; 1490 saß Innozenz VIII. auf dem päpstlichen Stuhl (1484—1492).

[4]) Anno 1419 Fratres Minores ab Husitis expulsi sunt.

[5]) Conventum Fratrum Minorum apud sanctum Jacobum Pragae defenderunt carnifices adhuc catholici, fraternitatem suam inibi habentes. Ceteri autem Religiosi ubique in eadem civitate magnam violentiam et depraedationem omnium bonorum et rerum suarum passi sunt ab haereticis et vetulis (A F II 273).

Schwestern auch die Söhne des hl. Franziskus den Verwundeten und Kranken.

Als schlichter Malteser-Krankenpfleger zog auch des vorliegenden Büchleins Verfasser ins Feld und lernte den Krankendienst in seiner ganzen Strenge kennen. Das war eine gute Vorbereitung für sein Wirken im Seuchenlazarett, in das er bald berufen wurde, um an dieser Stelle vom einfachen Krankenwärter bis zum etatmäßigen Feldgeistlichen aufzusteigen. In seiner Abgeschlossenheit, die ihm die Filialfahrten auf den nicht gerade immer sehr sauberen französischen Wegen fast völlig ersparte, konnte er während der ganzen Kriegsdauer sein Ordenskleid beibehalten, womit er bei seiner treuen Arbeit gewiß mitgeholfen hat, manch ein Vorurteil gegen die Ordensleute unter den vielen nichtkatholischen Kranken des Lazaretts zu zerstören.

Seuchenlazarett — nicht angenehm klingt dies Wort ins Ohr des Gesunden, wer aber selber wie der Berichterstatter als Seelsorger die Seuchenabteilung eines großen Kriegslazaretts zu betreuen hatte, der fürchtet sich davor nicht, sondern weiß, daß gerade ein gut geleitetes Lazarett der Seuchen allerbeste Überwindung ist. Und Inor war vorzüglich geleitet, wie ich aus eigener Anschauung weiß, da ich in den letzten Kriegsjahren nur 7 km weiter maasabwärts sein Nachbar war und es so manches Mal besuchte, wohl auch einmal den Lazarettpfarrer vertrat oder einen Vortrag dort hielt. So kann ich mich als den allerberufensten Berichterstatter für dies Buch vorstellen: ich habe alles mit eigenen Augen gesehen, was da geschildert wird, und kann bezeugen, daß von Schönfärberei oder trügerischer Ausschmückung nichts darin enthalten ist. Und damit ist eigentlich das Beste gesagt, was man zum Lobe dieses Büchleins sagen kann. In seiner schlichten Wahrhaftigkeit ist es vor allem ein Trostbuch für alle, die einen ihrer Lieben in einem Seuchenlazarett hatten oder vielleicht gar aus einem solchen den Trauerbrief empfangen mußten, der ihnen die Nachricht brachte, daß keine ärztliche Kunst den Sohn und Bruder retten konnte. Sie werden jetzt noch, wenn sie dies Büchlein lesen, das beruhigende Gefühl haben, daß es dem geliebten Kranken, soweit Menschenmacht helfen konnte, an nichts Notwendigem gebrach und nicht nur der Leib, sondern auch die Seele mit aller Sorge umgeben war. Aber Gott sei Dank war die Zahl derer, die dort auf dem schönen Lazarettfriedhofe ihre letzte Ruhestätte fanden, eigentlich sehr klein im Verhältnis zu den Tausenden, die im Verlaufe der Jahre dort Genesung fanden. Und das ist wieder ein Zeugnis für die Tüchtigkeit der deutschen Ärzte und ihrer Helfer.

Ein besonderes Ruhmesblatt wird verdientermaßen den Engeln der Barmherzigkeit, den pflegenden Schwestern geschrieben. Gerade an einem solchen Orte, wie ein Seuchenlazarett ist, wo die Schwestern vom großen Verkehr so gut wie ganz abgeschnitten sind, fällt so vieles



ab, was man sonst vielleicht von Kriegsschwestern zu sagen wußte oder auch zu wissen glaubte. Hier gingen sie ganz in ihrem Dienste der Liebe auf. Fünf Schwestern, darunter drei Franziskanerinnen, gaben dort ihr Leben hin für die Kranken, denen sie dienten — auch Kriegsopfer, und wahrhaftig die schlechtesten nicht.

Mit seinem reichen Bilderschmucke ist das Buch eine jener Kriegserinnerungen, die auch da ihren Wert behalten, wo man vom Kriege lieber gar nichts mehr hören möchte; denn hier ist nicht die Rede von Haß und völkischer Überhebung, hier spricht nur die sorgende Liebe und erzählt von ihrem stillen Wirken. Wollte Gott, daß auf diesem Felde der Wettbewerb der Völker immer schönere Blüten triebe! Das Büchlein, das flüssig und anregend geschrieben ist, verdient herzliche Empfehlung.

Füssen a. Lech. Dr. P. Expeditus Schmidt O. F. M.

1920 7. Jhrg.

FRANZISKANISCHE STUDIEN

Quartalschrift

(Fortsetzung 2. Seite des Umschlags.)

Münster i. W. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Das Programm der Zeitschrift ist die Erforschung des Einflusses, den das Franziskanertum auf das gesamte Geistesleben der Vergangenheit ausgeübt hat, und der äußeren und inneren Geschichte der Stiftungen des hl. Franziskus mit besonderer Berücksichtigung des germanischen Sprachgebietes.

Der Preis der Zeitschrift beträgt jährlich 12 Mk.

Alle die Schriftleitung der Zeitschrift betreffenden Mitteilungen wolle man richten an:

Schriftleitung der Franziskanischen Studien. Bonn, Kreuzberg.

Schriftleiter: Dr. P. Ferdinand Doelle O. F. M.

Das folgende Heft erscheint am 15. Januar 1921.

Alexander von Hales und die Ablaßfrage.

Von Nikolaus Paulus.

Die bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts noch ziemlich unsichere Lehre vom Ablaß ist von den großen Scholastikern so vollständig ausgebildet worden, daß sie in der Folgezeit keine wesentliche Bereicherung mehr erfahren hat. Der Hauptanteil an dieser Ausbildung wird gewöhnlich Alexander von Hales zugeschrieben. Dieser geniale Theolog soll den Grund des Gebäudes gelegt haben, das dann von den drei anderen klassischen Vertretern der Hochscholastik, Bonaventura, Albertus Magnus und Thomas von Aquin, vollendet worden wäre. Ob aber der berühmte Franziskaner ein derartiges Lob verdient, ist sehr zweifelhaft. Es scheint vielmehr, daß er aus der Geschichte des Ablasses ganz auszuscheiden sei, da er über die Ablaßfrage nichts geschrieben hat. Wohl findet sich in seiner Theologischen Summe ein umfangreicher Abschnitt, der vom Ablaß handelt [1]). Man scheint jedoch berechtigt zu sein, anzunehmen, daß dieser Abschnitt nicht von ihm herrührt, sondern erst nach seinem Tode dem unvollendet gebliebenen Werke beigefügt worden ist.

Alexander von Hales, der als Lehrer der Theologie an der Pariser Hochschule im Jahre 1245 starb, hat seine große Summe nicht zu Ende führen können. Deshalb hat Papst Alexander IV. im Jahre 1256 dem französischen Provinzial der Minoriten den Auftrag gegeben, das Werk des verstorbenen Gelehrten durch Wilhelm von Melitona und andere Brüder vollenden zu lassen [2]). Trotz der päpstlichen Aufforderung blieb Alexanders Summe unvollendet bis auf den heutigen Tag. Abgesehen von den Lücken, welche die drei ersten Teile aufweisen, schließt der vierte Teil mit dem Sakramente der Buße

[1]) Alexandri Alensis Summa Theologiae, Coloniae 1622. P. IV, qu. 23, S. 633—41. [2]) BF II 151.



ab; die drei letzten Sakramente werden darin nicht mehr behandelt. Andererseits steht fest, daß wenigstens einige Stücke nach Alexanders Tod in die Summe aufgenommen worden sind [1]. So sind z. B. die quaestiones 30 und 31 des 4. Teils, die von der freiwilligen Armut handeln, sicher nachträglich beigefügt worden, da sie zum großen Teil einer Schrift entnommen sind, die Bonaventura anläßlich des Armutstreites, der 1255—56 zwischen Wilhelm von St. Amour und den Mendikanten geführt wurde, verfaßt hat [2]. Wie nun dieser Abschnitt und andere erst nach Alexanders Tod seiner Summe beigefügt worden sind, so ist allem Anscheine nach auch der Abschnitt über den Ablaß ein späterer, namentlich von Bonaventura entlehnter Zusatz.

Das meiste, was bei Alexander über den Ablaß gesagt wird, findet sich fast wörtlich wieder bei Bonaventura [3]. Es ist aber kaum anzunehmen, daß letzterer sich damit begnügt hätte, seinen Vorgänger einfach auszuschreiben. Nicht mit Unrecht bemerken einmal die Herausgeber der Werke des Seraphischen Lehrers: „Superfluum est urgere, quod nota plagarii valde deroget honori tanti doctoris" (Opp. V, S. XIII). Dies kann man auch auf die Abhandlung vom Ablaß anwenden. Wohl erklärt Bonaventura in der Einleitung zum zweiten Teile seines Sentenzenkommentars: „Quemadmodum in primo libro Sententiarum adhaesi communibus opinionibus magistrorum et potissime magistri et patris nostri b. m. Alexandri, sic in consequentibus libris ab eorum vestigiis non recedam." Das hinderte ihn aber nicht, die von seinem Lehrer bereits erörterten Fragen in durchaus selbständiger Weise neu zu behandeln. Die wörtliche Übereinstimmung mit Alexander von Hales, wie sie in zahlreichen Abschnitten des vierten Sentenzenbuches bei Behandlung von Buße und Ablaß zutage tritt, wird man im ersten Buche vergebens suchen [4].

---

1) Vgl. P. Minges, in: FS II (1915) 211.

2) Vgl. Bonaventurae Opera, ed. Quaracchi. V, S. XIIff. X 3.

3) Opera IV 529—41. Com. in IV. Sent. d. 20, p. II.

4) Der Unterschied zwischen den drei ersten Büchern und dem vierten in bezug auf Alexander ist schon den Herausgebern der Werke Bonaventuras aufgefallen: „Bonaventura in hoc quarto libro pressius quam in aliis partibus sequitur vestigia Alexandri, ita ut passim eum quasi in compendium contraxerit." Opp. X 5.

Nicht unerheblich ist dann folgende Einzelheit. Bei Alexander wird im Abschnitt über den Ablaß in einem eigenen Artikel (qu. 23, membrum I, art. 2) die Frage erörtert, ob einer für den andern genugtun könne. Die betreffenden Ausführungen stimmen fast wörtlich überein mit dem, was Bonaventura (IV 529 f.) über diesen Punkt gelehrt hat. Nun wird aber bei Alexander in einem unmittelbar darauf folgenden Abschnitte (qu. 24, m. 4, a. 4) dieselbe Frage noch einmal in einem eigenen Artikel behandelt, und zwar lautet jetzt die Beantwortung etwas anders als im ersten Abschnitt; auch die Argumente für und wider lauten anders. Ein derartiges Vorkommnis läßt sich kaum erklären bei der Annahme, daß die beiden Artikel von Alexander herrühren. Dagegen schwindet alles Befremdende, wenn man annimmt, daß bei der Ergänzung der unvollendeten Summe bezüglich des Ablasses und der Genugtuung neben Bonaventura noch andere Vorlagen benutzt worden sind.

Ein weiterer Beweis, daß der Abschnitt über den Ablaß nicht von Alexander herrührt, findet sich in der Erwähnung eines Ablasses, der jenen gegeben zu werden pflege, die für den König beten [1]). Es handelt sich hier um den Ablaß von zehn Tagen, den Innozenz IV. jenen verhieß, die für Ludwig IX. von Frankreich beten würden. Auf dem Generalkapitel, das die Dominikaner an Pfingsten 1252 in Bologna abhielten, wurden die Brüder aufgefordert, diesen Ablaß in ihren Predigten zu verkünden [2]). Er muß also kurz vorher bewilligt worden sein. Hiermit stimmt, daß Bonaventura und Albertus Magnus ihn noch nicht erwähnen, während Thomas, der seinen Sentenzenkommentar erst nach 1252 schrieb, ihn anführt [3]).

Wie der Traktat über den Ablaß erst nach Alexanders Tod seiner Summe beigefügt worden ist, so sind auch ganze Abschnitte über das Bußsakrament fast wörtlich aus Bonaventuras Kommentar in das unvollendete Werk seines Lehrers

---

1) qu. 23, m. 4: „Insistentibus orationi ... pro Rege possunt et solent dari indulgentiae."

2) B. M. Reichert, Monumenta ordinis Fratrum Praedicatorum historica III, Romae 1898, 66: „Divulgetur in sermonibus, quod qui orat pro domino rege Francie habet X dies de indulgenica a domino papa."

3) Com. in IV. Sent. d. 20, qu. unica, art. 3, quaestiuncula 3 (S. Th. Supplementum, qu. 25, a. 3).



aufgenommen worden[1]. Es sei hier nur auf einen einzigen Punkt aufmerksam gemacht, der zugleich zeigen wird, in welchem Verhältnis Alexander und Bonaventura zu Albertus Magnus stehen.

Bei der Behandlung der Ablaßfrage stimmen Bonaventura und Albertus Magnus in verschiedenen Einzelheiten fast wörtlich miteinander überein. Wem die Priorität zukommt, läßt sich aus den Erörterungen über den Ablaß nicht feststellen. Daß aber Bonaventura bei der Abfassung seines Werkes den Kommentar Alberts vor sich hatte[2], ergibt sich mit Sicherheit aus seinen Ausführungen über die Wirksamkeit der sakramentalen Absolution. Bekämpft er doch hier die Lehrmeinung Alberts, wonach die Schlüsselgewalt ihre Wirksamkeit auf die Tilgung der Sündenschuld in dem Vorsatz zu beichten betätigen würde[3]. Was Bonaventura gegen Albert vorbringt, findet sich auch in der Summe Alexanders (P. IV, qu. 21, m. 1). Daraus hat man schließen wollen, daß schon Alexander von Hales den Kommentar Alberts gekannt hat[4]. Allein Alexander war nicht mehr unter den Lebenden, als Albert den vierten Teil seines Sentenzenkommentars niederschrieb[5]. Dagegen hat Bonaventura Alberts Kommentar sehr wohl benutzen können.

Albert der Große, der im Jahre 1223 in den Dominikaner-

---

[1]) Anderer Ansicht ist W. Rütten (Studien zur mittelalterlichen Bußlehre mit besonderer Berücksichtigung der älteren Franziskanerschule, Münster 1902, 22): „Sicher ist, daß er (Alexanders Traktat de poenitentia) schon dem hl. Bonaventura bei der Abfassung seines Sentenzenkommentars wesentlich in derselben Gestalt als das Werk Alexanders bekannt war und vorgelegen hat."

[2]) Die Herausgeber der Werke Bonaventuras (I, S. LVI) bemerken: „Albertus Magnus, cum aetate maior sit, fortasse etiam prius vel eodem cum S. Bonaventura tempore suum Commentarium scripsit. De hoc nihil affirmare nec negare audemus."

[3]) In IV. Sent. d. 18, p. I, a. 2, qu. 1. Opp. IV 473: „Aliqui dicere voluerunt etc." Unter diesen „aliqui" ist sicher Albertus Magnus zu verstehen, in dessen Kommentar die von Bonaventura erwähnten Äußerungen vorkommen. In IV. Sent. d. 17, a. 1. 8; d. 18, a. 1. 7. Opera XXIX, Parisiis 1894, 660f. 670. 764. 775.

[4]) Rütten 17f. J. Göttler, Der hl. Thomas von Aquin und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Bußsakramentes, Freiburg 1904, 54, n. 3. P. Schmoll, Die Bußlehre der Frühscholastik, München 1909, 130, n. 2.

[5]) Schon P. Minges (FS II 209) hat betont: „Daß Alexander selbst noch Albert benutzt hat, ist wohl von vornherein auszuschließen."



orden eintrat, wurde als Lehrer zunächst in verschiedenen deutschen Städten verwendet. Wann er nach Paris kam, läßt sich nicht mit Bestimmtheit angeben. Sicher ist nur, daß er dort im Jahre 1248 Magister wurde. War aber damals, wie angenommen wird, mit der Erwerbung der Magisterwürde eine dreijährige Periode des Lernens und Lehrens verbunden, so muß die Übersiedelung nach Paris spätestens im Jahre 1245 erfolgt sein. Im Jahre 1248 ging Albert nach Köln, um hier bis 1254 die neu eröffnete theologische Schule zu leiten [1]). Den Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden hat er während seiner Lehrzeit in Paris und Köln verfaßt. Das zweite Buch ist 1246 zu Paris entstanden [2]). In der 18. Distinktion des vierten Buches beruft er sich wiederholt auf die „neue Konstitution", die vorschreibe, in welcher Weise die Exkommunikation zu verhängen sei [3]). Damit meint er die im Jahre 1245 von dem allgemeinen Konzil in Lyon erlassenen Bestimmungen [4]). Demnach stammt auch der vierte Teil des Kommentars aus der Zeit nach 1245. In der 35. Distinktion des vierten Buches wird einmal das Jahr 1249 angegeben [5]). Dies ist ohne Zweifel das Jahr, in welchem der betreffende Abschnitt geschrieben wurde. Die Ausführungen über Buße und Ablaß (d. 14—21) sind also 1248 oder 1249 niedergeschrieben worden.

Was den Kommentar Bonaventuras betrifft, so kann dessen Abfassungszeit ganz genau nicht festgestellt werden [6]). Salimbene berichtet zwar, das Werk sei 1248 verfaßt worden. Daran wird aber wohl nur soviel richtig sein, daß Bonaventura zu jener Zeit an dem Kommentar gearbeitet hat. Noch zu Lebzeiten seines Lehrers Alexander von Hales war der junge Minorit im Jahre 1245 Baccalaureus geworden. Von da an wird er wohl auch vor seinen Mitbrüdern nichtöffentliche Vor-

---

[1]) Vgl. J. A. Endres, Das Geburtsjahr und die Chronologie in der ersten Lebenshälfte Alberts des Großen, in: Histor. Jahrb. XXXI (1910) 293 ff. G. v. Hertling, Albertus Magnus. 2. Aufl. mit Zusätzen von Baeumker und Endres. Münster 1914, 3 ff. <Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XIV, 5 u. 6>.

[2]) In IV. Sent. d. 6, a. 9. Opp. XXVII 139.

[3]) Opp. XXIX 798.

[4]) Zum Teil wiederholt in Sext. c. 1 ff. de sent. excom. V. 11.

[5]) Opp. XXX 354. D. 35, a. 7: qualiter debeat fieri adulterii accusatio? — „Inscriptio facienda est sic: Anno 1249 praesidente Domino N."

[6]) Vgl. Opera I, S. LV f. X 2 f. 42 ff.

lesungen gehalten haben. Im Jahre 1248 begann er öffentlich an der Universität zu lehren. Daß er damals schon seine Vorlesungen über die Sentenzen niederschrieb, darf als sicher gelten. Man weiß jedoch nicht, wann der Kommentar fertiggestellt und veröffentlicht worden ist. Jedenfalls muß es vor 1255 geschehen sein, da Thomas von Aquin, der seinen Kommentar 1253—55 verfaßte[1]), Bonaventuras Werk bereits vor sich hatte, wie aus seinen Ausführungen über den Ablaß zu ersehen ist. Es genüge, auf Sent. IV, d. 20, a. 3, qu. 2 (Supplem. qu. 25, a. 2) zu verweisen, wo er sowohl gegen Albert (d. 20, a. 17) als gegen Bonaventura (d. 20, p. II, qu. 6) polemisiert.

So erklärt sich auch, wie beim Aquinaten sich Anklänge finden können an Ausführungen über den Ablaß, die in der Summe Alexanders vorkommen. Diese Ausführungen hat Thomas nicht bei Alexander, sondern bei Bonaventura vorgefunden[2]). Damals standen sie noch nicht in der Summe Alexanders. Sie müssen ihr aber bald nachher einverleibt worden sein, da der ganze vierte Teil der Summe, wie er jetzt gedruckt vorliegt, schon in Handschriften aus den letzten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts enthalten ist.

Wie oben bemerkt worden, hat im Jahre 1256 Alexander IV. den Minoriten in Paris den Auftrag gegeben, die Summe Alexanders von Hales zu ergänzen. Man darf annehmen, daß Wilhelm von Melitona (Melton, in der Grafschaft Suffolk), der in dem päpstlichen Schreiben besonders genannt wird, sich sofort an die Arbeit gemacht hat. Da er jedoch, wie es scheint, schon 1260 gestorben ist, konnte er die ihm gestellte Aufgabe nicht zu Ende führen. Der Ablaßtraktat, den er der Summe beifügte, enthält etliche Bestandteile, die nicht von Bonaventura herstammen. Ob sie Wilhelm aus eigenem beigesteuert oder einem fremden Werke entnommen habe, muß vorläufig dahingestellt bleiben. Den gelehrten Forschern in Quaracchi, die eine kritische Ausgabe der Summe Alexanders vorbereiten, wird es wohl gelingen, hierüber mehr Licht zu verbreiten.

---

[1]) Mandonnet, Des écrits authentiques de St. Thomas d'Aquin, Fribourg 1910, 124. M. Grabmann, Thomas von Aquin, Kempten 1912, 16, n. 2.

[2]) P. Minges (FS III 74) meint, Thomas sei auch in der Ablaßfrage von Alexander abhängig.



Die Legende der hl. Klara von Assisi in mittelhochdeutschen Versen.

Von P. Livarius Oliger O. F. M.

Seit der Neubelebung der franziskanischen Studien, die um die Wende des 19. Jahrhunderts einsetzte, hat sich das wissenschaftliche Interesse auch der ersten und gelehrigsten Schülerin des hl. Franziskus, der hl. Klara von Assisi, und ihrem Orden zugewandt. Ich erinnere hier nur an die verschiedenen Untersuchungen über die Regeln des Klarissenordens. Gerade auf diesem Gebiete war und ist noch viel zu leisten. Vorerst hat die Einzelforschung einer noch ausstehenden Gesamtdarstellung die Wege zu bahnen.

Da ich in absehbarer Zeit ein deutsches Leben der hl. Klara zu veröffentlichen gedenke, wandte ich mich gelegentlich eines mehrjährigen Aufenthaltes in München einigen alten süddeutschen Klarissenklöstern zu, in der Hoffnung, neues Material zu finden. Die Forschungen im Archiv des Klarissenklosters zu Regensburg (1916), aus dem Schönbach die alte deutsche Übersetzung der Klarissenregel Urbans IV (1263) herausgegeben hat[1]), ergaben so gut wie nichts von allgemeinem Interesse. Ebensowenig bieten die veröffentlichten Akten des Angerklosters zu München Nennenswertes[2]). Dagegen war ich glücklicher in Nürnberg, dessen Klarenkloster im Reformationszeitalter durch die hochgebildete, edelmütige und standhafte Äbtissin Charitas Pirkheimer in ganz Deutschland bekannt wurde. In der Bibliothek des Germanischen Museums fand ich im Sommer 1917 zwei Hss, deren eine direkt, die andere indirekt aus dem Nürnberger Klarenkloster stammen. Beide enthalten ausschließlich Material über die hl. Klara. Alsbald machte ich mich an die Arbeit und nahm von dem Besten daraus Abschriften.

---

[1]) Mitteilungen aus altdeutschen Handschriften. Zehntes Stück: Die Regensburger Klarissenregel (Sitzungsberichte der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse, 160 Bd., 6. Abhandl.), Wien 1908. — Schönbach ist es entgangen, daß im Minoritenkloster zu Würzburg eine weitere Hs mit altdeutscher Übersetzung der Regel Urban IV vorhanden ist: Cod. I 28, membr., saec. XIV, f. 1r—30r. Sie scheint von dem Regensburger Text abzuweichen.

[2]) Monumenta boica XVIII, Monachii 1808.



Es handelt sich um Cod. 14711, membr., saec. XIV, der, laut Vermerk auf dem ersten Blatt, im Jahre 1380 dem Sankt Klarenkloster zu Nürnberg gehörte. Derselbe enthält ausschließlich deutsche Texte und zwar das bekannte Leben der hl. Klara (f. 2^{r}—95^{r}), die Kanonisationsbulle (f. 95^{r}—103^{v}), einige chronologische Angaben über die hl. Klara und ein gereimtes Schlußgedicht an die Heilige (f. 103^{v}—104^{v}), ein Gedicht in 54 Strophen, Klaras Leben besingend (f. 104^{v}—116^{v}) [1]), Leben und Wunder der seligen Agnes von Assisi, Klaras Schwester (f. 116^{v}—126^{v}), Briefe der hl. Klara an die selige Agnes von Böhmen und Segen der Heiligen (f. 127^{r}—142^{v}).

Die zweite Hs, Cod. 7206, chart. 1, saec. XV, stammt aus dem Dominikanerinnenkloster St. Katharinen zu Nürnberg und war daselbst einst im Gebrauche der Schwester Klara Löffelholz. Merkwürdigerweise war etwa zur selben Zeit, nämlich unter der Regierung der Äbtissin Charitas Pirkheimer 1503—1532, im St. Klarakloster zu Nürnberg ebenfalls eine Schwester Klara (und noch eine Katharina) Löffelholz. Vgl. F. Binder, Charitas Pirkheimer, 2. Aufl., Freiburg i. B. 1878, 33. Die Hs enthält das liturgische Reim-Offizium der hl. Klara (f. 1^{r}—17^{r}), ein lateinisches Gedicht in 54 Strophen auf die hl. Klara (f. 17^{r}—23^{v}), verschiedene Gebete zur Heiligen, sowie poetische Spielereien auf den Namen Klara (f. 23^{v}—28^{r}). Daß auch diese Hs oder ihre Vorlage aus dem Klarenkloster stammt, ergibt sich aus dem Inhalt sowie aus dem Umstand, daß die hl. Klara als mater nostra angesprochen wird. Die Dominikanerin Klara Löffelholz hatte wohl ein besonderes Interesse für ihre hl. Patronin.

Das Interessanteste in beiden Hss sind offenbar das deutsche und das lateinische 54strophige Gedicht auf die hl. Klara. Bei näherem Zusehen ergab es sich unschwer, daß das eine eine Übersetzung des anderen war. Ich schrieb beide ab und ge-

---

[1]) Vor dem Gedichte waren sieben Zeilen rot geschrieben, die aber ausradiert wurden. Entweder enthielten sie eine Notiz über den Verfasser resp. Übersetzer des Gedichtes oder der Wortlaut entsprach dem kurzen Prolog vor dem lateinischen Text desselben Gedichtes in Cod. 7206 (vgl. AFH XII <1919> 122), der in deutscher Übersetzung lautet: „Es beginnen die Freuden der heiligen Jungfrau Klara, mit denen sie vom Herrn Jesus Christus ergötzt und geschmückt wurde zu Anfang, im Fortgang und am Ende ihres Lebens, jetzt und immerdar."



dachte beide nebeneinander zu veröffentlichen. Doch kam mir der Engländer Walter W. Seton teilweise zuvor. Dieser veröffentlichte[1]) nämlich den deutschen Text des Gedichtes, den er allein kannte und zwar nach drei Hss, nämlich Cod. misc. hist. 146, E. VII 19 und E. VII 54, beide in der Bibliothek zu Bamberg, ferner Cod. M. 281 der öffentlichen Bibliothek zu Dresden. Die beiden Nürnberger Hss, und somit auch die Existenz des lateinischen Textes, blieben ihm unbekannt. Ich veröffentlichte deshalb zunächst nur den lateinischen Text[2]). Um jedoch den Lesern der Franziskanischen Studien das deutsche Gedicht zugänglicher zu machen, entschloß ich mich, dasselbe nach der noch unbenutzten Nürnberger Hs hier zu veröffentlichen, um so mehr, als diese Hs vielleicht die älteste ist und nicht nur in verschiedenen Lesarten, sondern auch in den sprachlichen Eigentümlichkeiten stellenweise ziemlich stark von dem Setonschen Text abweicht, was weiter unten noch näher begründet werden soll. Endlich hat Seton in seiner Ausgabe die überschriebenen e weggelassen und dieselben durch " ersetzt, was bekanntlich nicht durchweg der richtigen Aussprache gemäß ist.

Nun noch einige Bemerkungen über Verfasser, Inhalt und literarische Form des Gedichtes. Da ich diese Punkte bei Herausgabe des lateinischen Textes ausführlicher erörtert, kann ich mich hier kurz fassen und verweise im übrigen auf meine frühere Arbeit.

Verfasser des lateinischen Gedichtes ist jedenfalls ein Franziskaner, der dasselbe für das Nürnberger Klarissenkloster, in dessen Dienst er vielleicht als Beichtvater oder Prediger gestanden haben mag, verfaßte und zwar etwa in der zweiten Hälfte des XIV. Jahrhunderts, sicher vor 1380, da die älteste Hs mit der deutschen Übersetzung in diesem Jahre schon existierte (vgl. oben). Die deutsche Übersetzung stammt nicht von demselben Verfasser, sondern ist das Werk eines anderen Franziskaners oder einer Klarissin, möglicherweise der Katharina Hofmenin (Hofmann), die, wie Seton nachwies, mehrere St. Klarenhandschriften schrieb und sicher ein deutsches Schluß-

---

1) AFH XI (1918) 384—398: A German metrical version of the Legend of S. Clare.

2) a. a. O. XII (1919) 110—131: Gaudia S. Clarae Assisiensis seu Vita eius versificata.

gedicht [1]), vielleicht auch zwei [2]), verfaßt hat. Sie war zweimal Äbtissin des Klarenklosters, zwischen 1380 und 1393.

Was den Inhalt des Gedichtes betrifft, so ist dasselbe ein Leben der hl. Klara, das beinahe ganz der einzigen alten, früher öfter dem hl. Bonaventura, jetzt allgemein Thomas von Celano zugeschriebenen Legende der Heiligen entnommen ist. In der lateinischen Ausgabe habe ich das Zeile für Zeile nachgewiesen und durch besonderen Druck auch die Wortentlehnungen hervorgehoben. Es sind jedoch viele in der Legende erzählte Wunder, und zwar alle nach dem Tode gewirkten, ausgelassen. Andererseits sind öfters Anrufungen und moralische Betrachtungen eingeflochten, die in der Legende fehlen. Dazu kommt noch, daß der deutsche Text wegen der vermehrten Verszahl die lateinische Vorlage stellenweise erweitert und dadurch hie und da zu Entstellungen der ursprünglichen Fassung kommt.

Außer der Legende kommt an einigen wenigen Stellen die Kanonisationsbulle als Quelle in Betracht, während wir für andere Parallelen in Hymnen haben, die ihrerseits ebenfalls aus den genannten beiden Quellen geflossen sind.

Inhaltlich bietet uns also das Gedicht nichts Neues; doch behält es, ganz abgesehen von der sprachlichen Seite, seinen Wert als Denkmal der Verehrung der hl. Mutter Klara auf deutschem Boden und speziell als Zeichen der literarischen Tätigkeit im Kreise der Nürnberger Klarissen des XIV. Jahrhunderts. Demselben Kreise verdanken wir wahrscheinlich auch die deutsche Übersetzung der in der Nürnberger Hs 14711 enthaltenen, oben angegebenen Stücke [3]). Wo ein solches Interesse für die hl. Stifterin war, muß auch die Observanz gut ge-

---

1) Seton, Some new sources for the Life of Blessed Agnes of Bohemia (British Society of Franciscan Studies VII), Aberdeen 1915, 17.

2) AFH XII (1919) 12 f.

3) Es ist schade, daß die mhd. Übersetzung der Legende der hl. Klara noch keinen Herausgeber gefunden hat. Dagegen wurde eine niederdeutsche Übersetzuug schon 1491 zu Antwerpen gedruckt. Vgl. St. Schoutens, Legende der glorioser Maghet Sinte Clara, Hoogstraten 1904. Schoutens gibt hier zwei Texte, in der ersten Kolonne ein erweitertes Leben der hl. Klara von einem ungenannten niederdeutschcn Franziskaner des XV. Jahrhunderts, in der zweiten Kolonne die Übersetzung der alten Legende nach dem Antwerpener Druck, in dem jedoch (wie auch bei Schoutens) die Ordnung einzelner Kapitel etwas gestört ist.



wesen sein, und so können wir von den literarischen Denkmalen einen Rückschluß auf den sittlichen Zustand des Nürnberger St. Klarenklosters in der zweiten Hälfte des XIV. Jahrhunderts machen.

Nun noch einiges über die literarische Form unseres Gedichtes. Sowohl die lateinische als auch die deutsche Fassung hat je 54 Strophen. Dagegen ist beider Strophenbau verschieden. Der lateinische Text hält sich streng an den klassischen Aufbau der spätmittelalterlichen Sequenz, daher in jeder Strophe je sechs Verse mit den Reimparen aa b cc b, während die Strophe in der deutschen Übersetzung acht Verse hat mit den Reimparen aa bb cc dd. Die Silbenzahl der einzelnen deutschen Verse schwankt zwischen sechs und elf. Am häufigsten ist die achtsilbige Zeile.

Jede Strophe beginnt mit der Anrufung oder Anrede an die hl. Klara: Freu dich, dem lateinischen Gaude entsprechend. Daß diese Form der lateinischen Hymnendichtung des ausgehenden Mittelalters geläufig war, zeigen die vielen Beispiele bei Dreves-Blume[1]). Ähnliche Beispiele in der mhd. Literatur dürften seltener sein. Im allgemeinen ist die lateinische Fassung straffer in der Form und prägnanter im Ausdruck als die deutsche. Man vergleiche z. B. die erste Halbstrophe mit dem lateinischen Text:

Gaude, Clara, prophetata
Celitusque nuntiata
Lumen esse seculi.

Der deutsche Wortschatz des Gedichtes mag teilweise auf die alte deutsche Übersetzung der Legende der hl. Klara zurückgehen. Wenigstens hat Seton das an einer Stelle (Strophe 9) nachgewiesen[2]). Die Wiedergabe des lateinischen Originals ist durchwegs genau, hie und da zu sklavisch und rein äußerlich. So wird das lateinische vas in Strophe 2, 3 und 15 mit vaz (Faß) übersetzt; in Strophe 36 wird limus mit leim wiedergegeben.

Die Silbenzahl der einzelnen Verse ist, wie schon bemerkt, oft ungleich und daher auch das Versmaß. Seton hat Letzteres stellenweise ergänzt durch Einschieben von Vokalen;

---

[1]) Analecta hymnica 29 (Leipzig 1898) p. 81—120, n. 157—243.

[2]) AFH XI 387.



so schreibt er regelmäßig wer[e]lt. Vielleicht sollte in diesen Fällen die Ausspraehe nachhelfen. In der Nürnberger Hs sind ferner die Endvokale häufig weggelassen. Sie hat werd—erd, pald—wald, vertribd—belibt, er—her usw., wo der Setonsche Text werde—erde, palde—walde, vertribede—belibte, ere—here hat. Außerdem hat unsere Hs regelmäßig di und den Diphthong ei für die und ai bei Seton. Die Wertung dieser Beobachtungen muß ich den Philologen überlassen.

In der Wiedergabe des Textes halte ich mich eng an die Vorlage und nehme nur selten Ergänzungen und Verbesserungen vor, da nämlich, wo sie zum Verständnis erforderlich scheinen oder wo offenbare Schreibfehler vorliegen. Ich kennzeichne die Verbesserungen durch Klammern, oder in den Anmerkungen. Ich halte es für überflüssig, die Varianten des Setonschen Textes zu vermerken, da Seton selbst seinen Text aus den drei Handschriften zusammensetzte, ohne im Apparat die einzelnen Varianten anzugeben.

Text

nach Cod. 14711 des Germ. Museums, Nürnberg.

1. Frev dich, Clara, geweissagt schon
Von dem himelischen don,
Daz dv schoͦllt ein liht werden
Den levten hi auf diser erden.
E dich di mvter het geborn,
Da het dich got dar zv erkorn,
Daz dv werst ein spigel clar,
Geziret wol vnd liht gevar.

2. Frevͤ dich, daz dv wirdig pist,
Daz dich kůndet Jesus Crist,
E daz dich deiner mvter leip
Preht in disev werlt weit,
Da worht di hant des schepfers daz,
Daz dv werst ein reines vaz,
Ein scheinend vaz mit heilikeit.
Also hat dich got bereit.

3. Frevͤ dich, daz dein lob wart pre-
E deinev avgen ie gesehen [hen,
Disen zeitleichen schein,
Da ving sich an daz lob dein.
Got macht ein lavter vaz avz dir
Nach aller seines herzen gir,
Daz mit dem pache der gnaden
Wer allezeit vol die sele dein. [sein

4. Frev dich, do dv nv also werd
Geporn hi an disev erd,
Da wart dir in der tavf gegeben
Clara der nam, der fvgt dir eben.
Dv zeigest mit den werken wol,
Daz dv werd aller clarheit vol,
Wan dv lebest heilikleich
In mezzikeit gar miltikleich.

5. Frev dich, do dv noch also ivnge
Werd in deins vater wonvnge,
Da suchest dv gar emzikleich
Niht irdisch gvt nevͤ himelreich.
Dv werd ein troͦsterin der armen
Vͤber di wolst dv dich erparmen;
Dv santest in di speise zart,
Di dir selb gekochet wart.

6. Frev <dich>, Clara, dv pist geleich
Den engeln in dem himelreich,
Mit der lilig der kevͤschikeit
Wan dv pist ein reinev meit.
Dv hast die werlt gar versmeht,
Da dv dich got zeopfer preht;
Dv behilt den reinen magetvm
Vnd gemehelst dich dem gotes sun.

7. Frev dich, daz dv hast getragen
Ein herein hemd in ivngen tagen,
Vnder der werltleichen gezird,
Da trůg dv got in deiner begird;
Deinev glid hastv gezemt,
Den posen veint hast dv erlemt,
Die werlt ůber wunden gar
Vnd alle vntvgend, daz ist war.

8. Frev dich, Clara, do dv noch werd
Ein zartes kint avf diser erd,
Do preht dv gvter frvͤhte vil
In diser werlt vnstetem zil.
Got het dich fvͤrsehen rehte,
Daz dv geperest ein groz geslehte
Von toͦhtern also tvgentleich,
Di meren wol daz himelreich.

9. Frev dich, Clara, do dv vil pald
Koͦm zv sand Franciscen in den wald,
Da wart gesehen ein himelisch glantz,
Der vmb gab evch beidev ganz.
Da pei mag man merken wol,
Daz evr sel waz lihtes vol.
Man schol avch merken dar an,
Daz evr geist in got do pran.

10. Frev dich, der werlt versmeherinne,
Dv hast in goͦtleicher minne
Ein edlev stift gepawen:
Den orden der armen frawen.
Dar inne geper dv reinev kint,
Di als di lihten stern sint.
So wer dv als ein svnnen glast,
Der fůr si alle mit tvgenden prast.

11. Frevͤ dich, Clara, daz dv pist worden
Vnser libev mvter in disem orden.
Dich pitet vnsers herzen fleiz,
Daz dv vns genedik seist.
Miltev mvter, versmeh vns niht
In allem dem, daz vns geschiht.
Volbring an vns daz ampte dein
Vnd tv vns, mvter, trewe schein.

12. Frevͤ dich, Clara, ein meisterin gvt,
Dv het dein toͦhter in grozzer hvt.
Dv werd in vor reht als ein kron,
Mit heilikeit levhtestv in schon,
Nv pis hi vnser lihtvaz,
Daz wir gen di rehten straz
Zehimel zv dem svzzen Crist,
Daz vns iht irre der veinde list.

13. Frevͤ dich, Clara, ein nachvolgerein
Gotes vnd der mvter sein,
Des heiligev werk hast dv volbraht
Mit begird nach aller deiner maht.
Dv twvͤgd vnd kůste der dirn fvͤz,
Dicz werk waz deinem herzen svͤz.
Gesvnden vnd sichen dinest dv,
Ane alle trakeit spat vnd frv.

14. Frev dich, daz dir irdisch gvt
So fremd waz in deinem mvt,
Dein leip waz arm vnd avch dein
Reich an tvgenden aller meist. [geist
Dv hilt in rehter stetikeit
Di armvt, di dein Jesvs leit
Vnd Maria sein mvter her:
Des frev dich hevt vnd immer mer.

15. Frev dich, daz dich dein liber got
Nie verliz in keiner not,
Wan alles des dein herz begert,
Des werd dv pald von im gewert.
Er sant dir ein brot vnd zwen vische
Zehilf deinem armen tische;
Er fvͤllet mit oͦl daz lere vaz,
Dein heiliges gepet verdinet daz.

16. Frev dich, Clara, miltev magt,
Vnser hvnger, der sei dir geklagt.
Erwirb vns hi der gnaden kost,
Daz wir enphahen gotes trost.
Mit deiner hilf werd vns benvmen
Der hvnger, der vns mag vͤbel kv-
Daz vnser sel iht schande hab, [men,
Ob si wer mager an gotes gab.

17. Frev dich, daz dv hast pild gegeben
Gar mit einem strengen leben:
Dein kleit waz hert, dein speis waz
Also qvelstv dein gepein; [klein
Also hat deins leibes korn
Fruht in rehter gedvlt geporn,
Daz <er>in kestigvng erstorben ist,
Nach der lere Jesv Crist.

18. Frev dich, dv vil zartev Clar,
Dv tet reht sam der adelar,
Vnd seh di waren svnnen an:
Got, in dem dein sel da pran.
Ein gotleich fevr enpran in dir,
In dem dein herz vnd dein begir
Wart kreftikleichen prinnen
In dem oven der goͦtleichen minne<n>.

19. Frev dich, daz dv werde sigehaft
Gar mit einer kvnen kraft.
Dv versmehst des tevfels list,
Der dir oft begegent ist. [nen,
Er straft dich vmb dein hesliges[1]) wei-
Er wolt dich niht mit trewen meinen,
Vil drot, dv in von dir vertribd,
In gvtem frid dv do belibd.

20. Frevͤ dich, getrewevͤ mvter gvt,
Hab vns vast in deiner hvt,
Daz der tevfel seinev geschoz
Mit pȯser lag in vns iht stoz,
Daz wir allezeit beschirmt sein
Von der milten hilfe dein
Vnd daz wir werden inne
Deiner mvͤterleichen minne.

21. Frev dich, Clara, gotes gemahel,
Stet vnd fest reht als der stahel.
Dvrch dein gepet so sint geschendet
Di heiden vnd sint avch geplendet,
Dein gepet hat si veriagt.
An got wer dv gar vnverzagt:
Vor allem schaden belibd dv frei
Vnd alle, die dir wonten pei.

22. Frevͤ dich, daz der suzze Crist,
Der von der Jvnkfrawen geporn ist,
Frevntleich mit dir gekoset hat;
Er tet wes in dein minne pat.
Pit in, daz er vns wolle leisten,
Daz er dir selber hat geheizzen,
Vnd daz er alle dein tȯhter nem
Zv seinem reich als im gezem.

23. Frevͤ dich, von deins gebetes kraft
Der manne sterk wart zaghaft:
Do dein swester mit irn frevnden
Vnd gesigt in an ane alles leit. [streit
Kein starkev sevl ward nie vester
Denne do waz dein libev swester.
Si schiden hin mit swerem mut,
Ir peid erwelt daz peste gvt.

24. Frev dich, daz dv wirdikleich
Hast oft enpfangen vnd heilikleich
Den leichnam gotes mit heizzen weinen,
Mit dem so wolst dv dich vereinen.
Hilf vns, daz dicz himel brot
Sei vnser speis in todes not,
Daz vns got mache von svnden frei
Vnd vnser geleit hinz himel sei.

25. Frevͤ dich, Clara, ze aller stvnt
Mit waren zeichen ist worden kvnt,
Daz dv lobes wirdig pist,
Dein antlůcz liht erschinen ist
Vnd zwo vetach scheinend gar
Reht als di liht svnne clar
Bedekten deinen leip zemal,
Also schein der minnen stral.

26. Frevͤ dich, daz dv hast gesehen
Jesvm Crist, des muz ich iehen,
Als ein kleines kindelein
Spilt er in der schozze dein. [gen
Dvrch dein fleh můz er sich vns zei-
Vnd můz sein gnade zv vns neigen,
Daz wir von svnden werden rein,
Mit einander alle gemein.

27. Frev dich, wan got dein selber pflag,
Da dein leip in sichtvm lag,
Vnd dich dein tȯhter verlazzen heten
Vnd alle gingen zv der metten;
Da sevfzest dv vil tevr zv got,
Daz er dich trȯst in deiner not.
Da kom das zarte Jesvslein
Vnd zeiget dir die krippen sein.

28. Frew dich, daz dv deiner begirde
Hast gedvnket in di not [brot
Vnd in di savren piterkeit,
Di Jesvs von der marter leit.
Di heiligen zeit der marter sein
Beging dv mit travren der sele dein.
Got mitleiden in rehter trewe,
Daz waz deinem herzen newe.

29. Frev dich, Clara, lavter vnd rein,
Dv sezd in deiner cell allein,
In vnsers herren offenn wvnden
Hest du dir ein herberg fvnden.
Der leipleich sin entweich von dir,
In got beslozzen waz dein begir.
Do wonstv sicher ane vorht,
Di himelisch gnad hat daz gewohrt.

1) Vielleicht Schreibfehler für heiliges wie bei Seton.



30. Frev dich, daz dv all sichtagen [gen.
Wol kondest mit dem kreucz veria-
Dv gesegenst di sichen, daz waz dein
Vnd machest si gesvnt da mit. [sit,
Nv mach vns an der sel gesvnt,
Daz wir volgen ze aller stvnt
Deinem tvgentleichen leben
Vnd alzeit zv dem himel streben.

31. Frev dich, daz dein minne zv got
Waz als stark reht sam der tot.
Dv begerst ze leiden todes pein
Dvrch di minne des herren dein. [dich,
Aber do kein mensch niht martert
Da macht dich gotes wille so sich,
Daz dv mit leiden dinest lon
Mit grozzer gedvlt ein schonev kron.

32. Frev dich, ein stein vil wol gevirt,
Mit sichtvm behawen vnd gezirt,
Der gelegt ist an des himels mavr;
Daz ist dir dik worden savr.
In deiner ersten gesvntheit
Mit vͤbvng waz dein lon bereit,
In dem sichtvm ist volpraht
Di tvgent dar zv dein got gedaht.

33. Frevͤ dich, do dv geladen vvͤrde
Zv got von des leibes pvͤrde.
Da seh dv an deines endes zil
Jesvm deines herzen spil.
Sein mvter dir erpot di er,
Daz si praht ein grozzes her
Von himelischen meiden,
Do dv schôlst verscheiden.

34. Frevͤ dich, dv vil seligev Clar,
Maria, di gotes sun gebar,
Gar minnenkleich dich umbeving,
Do dir dein sel schir avz ging.
Di jvngfrawn, die mit ir kamen[1]),
Einen himelischen mantel namen,
Der waz so schôn, so liht, so clar,
Da mit bedekten si dich gar.

35. Frevͤ dich, Clara, lihter schein,
Do nv verschid di sele dein,
Got selber dein geleite waz
Ze himelreich di rehte straz.
Erparm dich, svͤzzev, vͤ ber vns,
Gedenk der mvͤterleichen gvnst.
Vnd fvͤr si, dein arm weisen,
Di hi noch sint in manigen freisen.

36. Frev dich, Clara, treib hin dan
Alles, daz vns geschaden kan.
Pis vns ein leiter, an der wir schon
Gen hin avf zv gotes tron.
Daz wir dir reht nach volgen,
Daz vns der leim nit mvͤg besolgen,
Daz ist vnser brôder leip;
Des hilf vns, Clara, leit vertreip.

37. Frev dich, daz dir erpoten ist
Di ere, der dv wirdig pist,
Daz der pabst wolt selb da sein,
Do begraben wart der leichnam dein.
Di kardinal komen avch dar
Vnd anders volkes ein großev schar.
Di erten dich als pillich waz,
Ir manges ward von weinen naz.

38. Frevͤ dich, Clara, do dv nv werd
Gescheiden hin von diser erd
Vnd kvmen in daz himelreich,
Do dv dich frewͤest ewikleich,
Da schin dv in dem iamertal
Mit grozzen zeichen vͤberal,
Di dvrch dich worht di gôtleich kraft;
Si sint bewert vnd warhaft.

39. Frev dich, mit der gotes maht
Hastv daz gesiht wider praht
Der avgen, die da waren plint,
Daz si gesehen<d> worden sint.
Nv hilf vns, daz wir mvͤzzen schawen
In der himelischen awen
Mit den erwelten gotes glanz
Vnd tragen avf der eren kranz.

40. Frevͤ dich, miltev trrosterinne[2]),
Den vnsinnigen geb dv sinne:
Di krvmmen halzen vnd di lamen
Vvrden gesunt in deinem namen,
Di posen geist hast dv vertriben,
Daz si niht pei den menschen beliben.
Solhev zeichen hast dv getan, [man.
Des haben enpfvnden kint, fravn vnd

---

[1]) Sowohl Seton als auch die Nürnberger Hs: **komen**.

[2]) So die Hs.



41. Frev dich, di wolfe mvsten flihen
Vnd mohten niman hin gezihen,
Swenne nevr dein wirdiger nam
Ward von den levten gervͤft an,
Vnd so sis heten gezvket hin,
Si legtens senftikleich von in
Vnd flvhen si vil palde
Hin wider gen dem walde.

42. Frev dich, daz dv di drvͤs der kelen,
Dar an di levt ofte quelen,
Hast mit himelischer erznei
Geheilt vnd machst di menschen frei.
Disev gesvntheit laz vns vinden
Vnd volprings an deinen kinten,
Daz dv vns loͦst von aller beswer,
Di an sel, an leib vns schedleich wer.

43. Frev dich, daz dv hast vil toten
Mit gotes hilf des lebens beroten,
Di dv lebendig hast gemachet
Vnd von dem tode sint erwachet.
An vnserr sel ivngster vart
So pis vns, mvter, gegenwart
Mit mvterleicher trewe
Vnd erwirb vns warev rewͤe.

44. Frev dich, Clara, daz dv di pist,
Di lip ist gewesen dem svzzen Crist.
Des hat er dich besvnder geert
Vnd hat dein frevd zehimel gemert.
Er hat dich gesellet zv der mvter
Wan dv werd ir nachvolgerein [sein,
Mit deinem reinen kevschen leben:
Darumb ist dir der lon gegeben.

45. Frev dich, reinev magt, sand Clar,
Daz di engelischen schar
Dir haben ein stat pei in bereit
Vmb dein grozzev reinikeit.
Dv werd ir swester an der tvgent
In dem alter vnd in der ivgent,
Wan dv englisch hast gelebt,
Darumb dein sel nv pei in swebt.

46. Frev dich, daz dv werd so tvgenthaft,
Daz dv verdinst di gesellеschaft
Der patria<r>chen, di da waren
Gotes frevnt vor mangen iaren,
Zv den got redet seinev wort.
Sam tet er dir dein liber hort:
Von mvnd zemvnd ret got mit dir
Nach veterleicher weise vnd gir.

47. Frevͤ dich, daz dich enpfangen hat
Der heiligen proffeten gemeiner rat
Mit preiten armen minnencleich
Zv in ein daz himmelreich.
Den tet got seinev tavgen kvnt.
Sam tet er dir zemanger stvnt,
Daz er dir praht ze avgen
Di heimleich seiner tavgen.

48. Frev dich, hochgelobtev Clar,
Daz dich di erleich wirdig schar
Der zwelfpoten hat enpfangen,
Den dv mit tvgenden pist nach ge-
Ir leben hi an dir erschein, [gangen,
Wan deinev werk, di waren rein
Vnd deinev zeichen vvnderleich,
Dar an so pist in geleich.

49. Frev dich, der marterer genoz,
Mit den so ist dein lon gar groz,
Wan dv marterst deinen leip
Mit kestigvng in diser zeit.
Dv hast in gepeinigt vil,
Ane zal vnd ane zil
Mit dem swert der strenkeit,
Des lebst dv nv an alles leit.

50. Frev dich, daz dv an alle beswer
Der lerer vnd der peihtiger
Wirdikeit besitzest nv.
Dein leben lert hi spat vnd frv.
Dv pist auch der iunkfravn genoz,
Mit den so rvestv in der schoz
Deins liben gemahel Jesv Crist,
Der ewikleich dein frevde ist.

51. Frevͤ dich, Clara, daz alles dein le-
Also ist gezirt vil eben [ben
Mit aller heiligen heilikeit,
Des ist dein lon groz vnd preit.
Darumb frevͤstv dich immer mer
Mit in in der gotes er,
Di schawestv gar offenbar
Mit aller himelischen schar.

52. Frevͤ dich, Clara, lavter vnd rein,
Ein newͤes gestirn gar gemein.
Nach sand Laurencen des dritten tages
Kvndet vns die hohzeit dein. [schein
Mache vns newͤ vnd lavter alle,
Daz vnser leben got gevalle,
Daz er vns geb ein seliges end
Vnd vnser not zefrevden wend.



53. Frevͤ dich, lihter metten stern,
Zv dir so flih wir allezeit gern.
Preit avf dein mvͤterleichev schoz,
Enphah vns in dein trewͤe groz.
Pis vnser trost, dv mvter zart,
In angsten, di vns ist gegenwart,
Oder ob si kvnftig sei,
So geste vns mit trewen pei.

54. Frev dich, miltev schenkerein,
Schenk vns avch den svzzen wein,
Den du zehimel nevͤzzest,
Mit frevden vͤber flevzzest.
Daz wir vns nach disem ellende
Frewͤen immer mer an ende,
Daz wir got nizzen vnd vinden
Mit seinen erwelten kinden. Amen.

Intellekt und Wille als die nächsten Quellen der sittlichen Akte nach Johannes Duns Skotus.

Von Joseph Klein.

2. Der Wille.

(Fortsetzung aus Heft 2, 1920.)

c. Der Wille und die Oberursache.

Unsere Erörterung drängt jetzt förmlich hin auf die letzte Frage: Wie beeinflußt nach Skotus Gott den Willen der Geschöpfe?

Zunächst schildern wir im direkten Anschlusse an den Abschnitt über Wille und Habitus die Einwirkung Gottes mittels der übernatürlichen Charitas; hier wäre wohl der stärkste Einfluß Gottes spürbar. Dann soll die Kausalität Gottes beim Sündenakte beschrieben werden; diese müßte wohl die schwächste und rein natürliche sein. Drittens ist dann näher zu untersuchen die zwischen dieser obersten und untersten Grenze sich bewegende Einflußnahme der Oberursache, natürlicher und übernatürlicher Art, welche Skotus zusammenfaßt unter dem Namen Generalinfluenz.

α) Gottes Einwirkung durch die Charitas.

Skotus zeigt keine semipelagianische oder gar pelagianische Scheu vor dem Übernatürlichen. Das wahre übernatürliche Prinzip ist ihm die heiligmachende Gnade oder Charitas oder Weisheitsgabe. Sie wird dem Willen eingegossen und zwar seinem edelsten Teile, dem Hochsitz seiner Freiheit, dem Gerechtigkeitsgefühle. Auch der Selbstvollendungsdrang wird übernatürlich vervollkommnet, nämlich durch Einflößung der Hoffnungstugend [1]) Aber als Vorbereitung für die Charitas empfängt der Wille bereits vorher eine andere übernatürliche Gabe, den Taufcharakter [2]). Der dem Intellekte verliehene übernatürliche Glaubenshabitus und die Hoffnungstugend im Selbstvollendungstriebe sind richtig formiert, wenn sie verbunden sind mit der Charitas; jedoch bleiben sie in der Seele, auch wenn die Charitas, ihre krönende Vollendung, verloren wurde [3]).

---

[1]) Ox. III d. 26 q. 1 n. 18. Charitas perficit voluntatem, inquantum est affectiva affectione iustitiae et spes perficit eam, inquantum est affectiva affectione commodi.

[2]) Par. IV d. 6 q. 9 n. 5. Gratia non est aliud quam charitas... Charitas est subiective in voluntate formaliter eam perficiens... Character, qui disponit ad gratiam, erit in voluntate sicut et gratia.

[3]) Par. IV d. 6 q. 8 n. 5. Deus non infundit fidem et spem formatam sine gratia, licet postea remaneant gratia corrupta.



Daß all diese übernatürlichen Gaben, besonders auch die eigentlichst übernatürliche heiligmachende Gnade, der Herrschaft des Willens unterstehen, haben wir schon gehört. Der freie Wille erhält ja gerade deshalb den übernatürlichen Habitus, daß sein übernatürlicher Akt von ihm völlig beherrscht werde; so kann er selbstanfangend (elicitive) und eigentätig (active) und frei (libere) die meritorischen Akte setzen. Würde Gott kraft seiner absoluten Potenz ohne Gnadenhabitus den geschöpflichen Willen unmittelbar zur meritorisch-übernatürlichen Liebe bewegen, so wäre der Wille hiebei einfach passiver Träger dieses eingegossenen Aktes, ohne Eigeninitiative, ohne wahre Lobwürdigkeit und Verdienstlichkeit [1]).

So kann es geschehen, daß der Wille keineswegs stets dem Zuge der Charitas folgt: er vermag schwer zu sündigen und hiedurch die Gnade zu verlieren; er vermag auch leichte Sünden zu begehen, wobei bewußt die Mitwirkung der Charitas wenigstens ausgeschaltet ist; er vermag auch indifferent zu wirken, d. h. ohne aktuelle wie virtuelle Hinordnung auf Gott bei sonst rechtem Handeln im Zustande der Gnade [2]).

Diese Herrschaft des Willens über den Gnadenhabitus bedeutet aber keineswegs eine Herrschaft des Geschöpfes über den Schöpfer. Gewiß wäre es ein Wunder, wenn der Hl. Geist in einem Willen ohne Gnadenhabitus so wirken würde, daß dieser Wille trotzdem aktiv und übernatürlich dabei tätig sein könnte. Aber deswegen muß doch auch bei vorhandener Charitas der Hl. Geist zur Tätigkeit des Geschöpfes mitwirken; denn keine Zweitursache vermag sich zu betätigen ohne die Oberursache. Diese Mitwirkung Gottes, auch beim charitierten Akte, verläuft nach demselben Gesetze wie bei jedem geschöpflichen Wirken, d. h. als Generalinfluenz. Dabei ist der Hl. Geist wirksam als Oberursache, d. h. in übergeschöpflicher Ursächlichkeit mit überlegener Priorität, nicht stehend auf derselben Ebene wie Wille und Charitas, seinen Geschöpfen, ihnen darum auch nicht etwa Konkurrenz machend oder ihrem Wirken Abbruch tuend als ihnen koordinierte Ursache, sondern als übergeordnete Oberursache vor ihnen und in ihnen beiden wirkend [3]). Der meritorische Akt steht demnach unter der Herrschaft des Geschöpfes, wenn freier Willensgebrauch und Gnade

---

1) Ox. III d. 13 q. 4 n. 20—21. Vgl. S. 133ff.

2) Vgl. FS II 146.

3) Ox. I d. 17 q. 3 n. 35. Spiritum sanctum cooperari voluntati habituatae ad actum eliciendum sec. illum habitum, hoc est de communi lege, qua Deus assistit causae secundae ad suum actum. Sed ipsum cooperari non habituatae esset miraculum, si tamen voluntas ipsa posset operari . . . Cum igitur dicis, quod prius operatur Spiritus sanctus, quam voluntas habeat charitatem, falsum est, nisi intelligatur de prioritate eminentiae sicut causa prior.



vorhanden sind und die übergeschöpfliche Generalinfluenz in Wille und Charitas wirkt[1]).

Es ist klar, daß der Kernpunkt unserer Frage, wie Gott den geschöpflichen Willen beeinflußt, gerade in dem Begriffe der Generalinfluenz liegt. Ist diese auch beim Sündenakte wirksam?

β) Gottes Mitwirkung bei der Sünde.

Der charitierte Akt ist die höchste sittliche und übernatürliche Leistung der Kreatur. Kein Wunder, daß hiebei die Oberursache mitwirken muß. Aber wie steht es mit den indifferenten Akten, bei denen der Charitashabitus sozusagen schläft, unterhalb der Bewußtseinsschwelle bleibend, oder mit den läßlichen Sünden, wobei die Mithilfe der Gnade als unmöglich erkannt und dies so gewollt wird, und endlich mit den Todsünden, bei denen die Zerstörung der Charitas herbeigeführt wird? Eine übernatürliche Gnadenmitwirkung ist bei diesen, sittlich stets tiefer sinkenden Aktarten ausgeschlossen. Ist bei ihnen die Oberursache aber in natürlicher Weise tätig? Ist dies der Fall, dann ist es klar, daß die göttliche Generalinfluenz einfach bei allen Akten der Geschöpfe mitwirken muß; denn die Sündenakte besagen die äußerste, gottfernste Region.

Skotus stellt ganz allgemein die Frage: Ist der geschöpfliche Wille die völlige und unmittelbare Ursache seines Wollens in einer Weise, daß Gott dabei nur eine mittelbare, aber gar keine unmittelbare Wirkursächlichkeit ausübt?[2]).

Er bezeichnet die Ansicht, daß Gott nur mittelbar, d. h. eben nur als Schöpfer eines freien Willens, die geschöpflichen Willensakte verursache, geradezu als die früher herrschende. Er bringt für sie Gründe vor, wie man sie noch heute irgendwie immer wieder formuliert gegen die Thomisten:

Erstens: Sonst wäre der Wille nicht richtig frei und selbstbestimmt.

Zweitens: Bei unmittelbarem Einwirken Gottes müßte der geschöpfliche Wille Gott irgendwie beeinflussen können, um sich als frei zu erweisen; so würde also Zeitliches das Ewige kausieren, was nicht geht[3]).

Drittens: Es würde dem Geschöpfe kein wahrhaft kontingentes Wirken möglich sein[4]).

---

[1]) l. c. n. 25. Actus, qui est meritum, est in potestate mea supposita influentia generali, si habeo usum liberi arbitrii et gratiam.

[2]) Ox. II d. 37 q. 2 n. 1. Utrum voluntas creata sit totalis causa et immediata sui velle ita, quod Deus respectu illius non habeat aliquam efficientiam immediatam sed tantum mediatam?

[3]) l. c. n. 2. Temporale non est causa aeterni.

[4]) l. c. Nihil contingenter causare posset.



Viertens: Es wäre gar keine Sünde möglich [1]).
Fünftens: Das Geschöpf wäre ohne Aktionsraum [2]).
Sechstens: Wenn überhaupt etwas, so muß der Wille die Totalursache seines Aktes sein [3]).
Siebtens: Die hl. Schrift Eccles. 15, St. Augustin de civ. Dei l. 7 c. 20, St. Anselm v. Canterbury de concord. und Averoës com. 9 Met. c. 7 sprechen für diese Ansicht [4]).

Wenn diese Doktrin wahr wäre, meint Skotus, könnte man leicht zeigen, daß Gott die Sünde nicht verursache. Denn sowohl das Positive am Sündenakte, das materiale Moment, wie das Eigentlich-Schlechte, der Defekt oder das formale Moment, wäre beides vom geschöpflichen Willen als Totalursache hervorgebracht. Gott hätte mit beidem nur mittelbar, als Schöpfer eines Willens, der seine Freiheit gut oder schlecht gebrauchen kann, etwas zu tun [5]).

Gegen diese altüberkommene Lehre erhebt nun Skotus zwei Einwände:

Gott dürfe dann auch beim Verdienstakte nur als Schöpfer mitwirksam sein. Und außerdem stünden Schöpfer und Geschöpf wie ebenbürtige Ursachen nebeneinander, nicht aber als essentiel. geordnete Ursachen untereinander.

Man kann, sagt Skotus, hierauf antworten, daß Gott durch Eingießung der vom Willen beherrschten Gnade in einer Weise mitwirke, daß das Verdienst doch ganz frei zustande komme [6]).

Ferner: Wie Hand und Stock als eine einzige Totalursache den Ball treiben und doch der Stock essentiell abhängig ist von der Hand, so bilden Gott und Wille eine einzige Totalursache, wobei das Geschöpf vom Schöpfer essentiell abhängt und doch sein Wollen unmittelbar und total selbst verursacht [7]).

Doch Skotus geht weiter zu einer anderen „modernen" Theorie Die Modernen, sagt er, nehmen an, Gott wirke ohne Mittel alles Seiende als eine einzige Tätigkeitsmacht. Nach dieser Anschauungsweise könne kein Sein aus eigener Natur von selbst (d. h. ohne unmittelbare Mit-

---

1) l. c. n. 3. Non posset peccare.

2) l. c. Nullam actionem habere posset.

3) l. c. n. 4. Si aliqua est totalis causa creata respectu sui effectus, hoc maxime concedendum est de voluntate.

4) l. c. n. 5.

5) l. c. n. 6. Si haec via esset vera, posset sec. eam faciliter assignari, quomodo Deus non sit causa peccati. Loquendo enim sive de materiali sive de formali in peccato, totum esset causatum a voluntate sicut a totali causa et ita nullo modo a Deo nisi mediate, quia Deus produxit voluntatem talem, quae posset sic et sic velle.

6) l. c. 7) l. c. n. 7.



wirkung Gottes) tätig werden[1]). Hiefür scheine man festere Gründe vorbringen zu können: Wenn nämlich Gott nicht unmittelbar das geschöpfliche Wollen verursache, würde er folgerichtig auch nicht die Vorherkenntnis des Künftigen und nicht Allmacht besitzen[2]). Gegen die altüberlieferte Ansicht argumentiert man darum auf diese zweifache Weise: Erstens würde aus ihr folgen, daß Gott nicht naturgemäß das Künftige vorausweiß; zweitens, daß er nicht allmächtig oder alles machend wäre.

Beweis pro I: Gott weiß das Eintreffen des zukünftigen Kontingenten nur dadurch, daß er genau kennt seinen diesbezüglichen erfolgsicheren und unveränderlichen Willensbeschluß. Ist aber der geschöpfliche Wille die alleinige und völlige Ursache seiner Akte, und zwar in kontingenter Weise, so könnte er anders wollen, als Gottes Willensentscheid es bestimmte; somit flösse aus der Kenntnis des göttlichen Ratschlusses keine Gewißheit über die Zukunft[3]). Der hier von Skotus gegebene Grund hängt aufs innigste zusammen mit seiner Lehre vom göttlichen Erkennen und Wollen[4]).

Beweis ad II: Erstens: Was der Allmächtige will, das geschieht. Wenn aber mein Wille als völlig alleinige Ursache mein Wollen kontingent hervorbringt, vermag er sich auch anders zu entscheiden, als Gott es will, und es könnte dann auch das nicht geschehen, was Gott will; Gott wäre nicht allmächtig[5]).

---

[1]) l. c. n. 5. Moderni ponunt, unum agens omnia entia causare sine medio sc. Deum et convenit eis dicere, ut nullum ens habeat propriam actionem naturaliter.

[2]) l. c. Alia via videtur concludi per rationes firmiores, quia, nisi Deus esset immediata causa volitionis, sequeretur, quod Deus non esset praesciens futurorum nec etiam omnipotens.

[3]) l. c. n. 8. Contra istam opinionem arguitur dupliciter, primo, quia ex ipsa sequitur, quod Deus non sit naturaliter praescius futurorum; secundo, quod non sit omnipotens. Probatio primae consequentiae, quia non habet scientiam de futuris contingentibus, nisi quia certitudinaliter novit determinationem voluntatis suae respectu eorum, ad quae voluntas sua est immutabilis et inimpedibilis. Sed si voluntas creata est totalis causa respectu sui velle et ipsa contingenter se habet ad illud velle, ergo, quantumcumque voluntas divina ponatur determinata ad unam partem eorum, quae dependent a voluntate creata, poterit voluntas creata aliter velle. Et ita non sequitur certitudo ex cognitione determinationis voluntatis divinae.

[4]) Vgl. Klein, Gottesbegriff d. D. Sk. 15—18. 59—70. 107—124.

[5]) l. c. Probatio secundae consequentiae tripliciter: Primo, quia quidquid vult omnipotens, hoc fit. Sed si velit volitionem meam fore et ista est in potestate voluntatis meae ut totalis causae contingenter se habentis ad illud, ergo ipsa potest determinari ex se ad unam partem vel ad aliam indifferenter. Et ita potest non fieri illud aliud, ad quod voluntas divina eam determinavit.



Zweitens: Wenn mein Wille in kontingenter Weise mein Wollen völlig allein verursacht, vermöchte der göttliche Wille mein Wollen nur gewaltsam zu hintertreiben. Dem Willen Gewalt antun, ist aber ein innerer Widerspruch. Also könnte Gott mein Wollen gar nicht verhindern; er wäre nicht allmächtig [1]).

Drittens: In dem Augenblicke, für welchen der Allmächtige etwas will, geschieht dies. Wenn aber mein Wille allein völlig durch sich meinen Willensakt kausiert, ist mein Akt eben nicht von Gott zum Sein produziert durch seinen Willen; dieser ist also nicht der alles machende oder allmächtig [2]).

Auch diese Gedanken werden bis heute immer noch in irgend einer Formulierung gegen die Molinisten verwertet.

Wenn man nun, meint Skotus, wegen dieser zwei Gründe, von der Allwissenheit und Allmacht, die alte Ansicht ablehne und der modernen folge, müsse man eine Erklärung suchen, wie trotz des unmittelbaren Einwirkens Gottes die Sünde vom Geschöpfe, nicht aber von Gott sein könne [3]).

Diese Untersuchung führt Skotus sehr genau durch, da es augenscheinlich seine persönliche Ansicht festzustellen gilt. Zum Verständnis des Folgenden erinnern wir uns, daß nach Skotus sittliches Wirken und Wollen dadurch entsteht, daß alle von der rechten Vernunft geforderten Umstände beachtet werden. Unrecht wird das Wollen, wenn der Wille entweder nötige Umstände an seinen Akten oder ganze Akte ausfallen läßt — privative Schlechtigkeit, Unterlassungssünden — oder wenn er ungehörige Umstände seinen Akten einfügt — konträre Schlechtigkeit, Begehungssünden [4]). Wenn auch, besonders bei Anfügung konträr-schlechter Umstände, im unrechten Wollen oft eine positive Energieleistung bedeutender Art vorliegt, so bewegt sich diese doch nur im physischen Seinsgebiete des Wollens und Denkens. Sittlich wird dagegen nichts oder zu wenig geleistet, der Wille sinkt, ge-

---

1) l. c. Quia voluntas divina non potest impedire voluntatem meam nisi violentando eam. Si enim ex se determinetur ad unam partem, ex quo determinata est ad unum, non potest impediri nisi violenter. Sed voluntatem violentari includit contradictionem. Igitur Deus non potest volitum a voluntate mea impedire.

2) l. c. Quia voluntas omnipotentis producit volitum in esse pro tunc, pro quando vult illud esse Non enim est alius actus voluntatis divinae respectu Angeli vel alicuius alterius creati, quo producitur in esse. Sed si voluntas mea est totalis causa huius volitionis, illa voluntas nullo modo producit istam volitionem in esse.

3) l. c. n. 9. Propter igitur istas duas rationes de omnipotentia et omniscientia Dei non tenendo istam viam, restat inquirere, qualiter peccatum possit esse a voluntate creata . . . et quomodo non a Deo.

4) Vgl. FS II 137.



wöhnlich dem Selbstvollendungstriebe maßlos und unrecht huldigend, herab von der sittlichen Höhe der Vollbetätigung seiner eingeborenen Freiheit, des objektiv-wertenden Gerechtigkeitsgefühles. Dies Herabsinken-Können hat mit der Willensfreiheit als solcher nichts zu tun, findet sich nur in Geschöpfen und ist eine Folge der Herkunft dieser aus dem Nichts, des Fehlbarseins. Doch ist dies Zurücksinken- oder Fehlen-Können nicht ein physisches — in diesem Sinne ist jede Kreatur, auch Pflanze, Stein und Tier fähig ins Nichts zurückzusinken, sobald Gott ausließe, es zu halten —, sondern es ist ein Schweben über einem sittlichen Abgrund, eine Defektibilität moralischer, weil stets selbstverschuldeter Art, die nur bei freien Wesen vorhanden ist.

Nun ist das vorliegende Problem durch die Unterscheidung des materialen, positiven Substrates am Sündenakte vom formalen, eigentlich-schlechten Momente, das dem Substrate aufgebürdet wird, leicht zu lösen: Das formelle Moment, der Mangel dessen, was sein sollte und sein müßte gemäß rechter Vernunft und was sein könnte kraft des Gerechtigkeitsgefühles, dies wird durch den geschöpflichen Willen allein verschuldet; hiezu ist auch gar keine Influenz der Oberursache nötig, da der Defekt durch ein Nicht-Leisten, durch ein blankes selbstverschuldetes Herabsinken entsteht. Wohl aber muß Gott mitwirken beim Substrate, bei aller vorhandenen physisch-geistigen Leistung, also bei allem Positiven, was im Sündenakte durch Energie geleistet wird; diesem wahren Sein ist als Material jenes Sittlich-Entstellende nur aufgeladen [1]).

Bei diesen Erörterungen tritt besonders scharf hervor, wie falsch früher der Gottesbegriff des Duns Skotus als ungebundene Willkür dargestellt wurde: Wenn der göttliche Wille als Oberursache den ersten Anlaß dazu geben würde, daß der geschöpfliche Wille das nicht leistet, was geleistet werden sollte, so würde der geschöpfliche Wille notgedrungen auslassen. Dann könnte aber dies Nachlassen oder Herabsinken von sittlich-objektiver Vollbetätigung unmöglich selbstverschuldet oder Sünde sein. Logisch möglich ist es, daß Gott dem Geschöpfe die Mitwirkung zum rechten Wirken versagt, ja ihm die Willensfreiheit unterbindet; allein dies ist unpassend für Gott, sittlich-unmöglich, falls dann das fehlerhafte Wollen Sünde sein sollte [2]). Kraft seiner unumschränkten Potenz, der alles Logisch-Denkbare zur Verfügung steht wie Bausteine zu unendlich vielen Weltplänen, könnte Gott die Ursache sein, daß einem geschöpflichen Willensakte das Rechtsein fehlt. Denn der Akt als Substrat ist gleichsam vor dem

[1]) Ox. II d. 37 q. 2 n. 9 et seq. u. FS VI 316 ff.

[2]) l. c. De potentia ordinata non potest Deus velle actu positivo, rectitudinem non esse in voluntate absque demerito nec auferre libertatem. Tamen hoc auferre non includit contradictionem, sed inconveniens est.



Rechtsein vollendet ebenso wie vor dem Nicht-Rechtsein. Gott kann aber das Frühere, gerade wie wir, bewirken und erhalten ohne das Folgende oder Aufgeprägte, indem er mitwirkt bloß zum Akte selbst, nicht aber zum Rechtsein. Allein nie wäre dieser entstellte Akt dann eine Sünde, da der Mangel des Rechtseins nicht selbstverschuldet war; der herabsinkende Wille sündigt nicht, weil er nicht schuldig ist, das Rechtsein zu bewirken, das zu bewirken nicht in seiner Gewalt steht [1]).

Desgleichen wäre der Mangel der heiligmachenden Gnade unmöglich Sünde, falls Gott sie ohne vorherige Schuld weggenommen hätte [2]).

Vielleicht meint aber Skotus, wie Gott in der ersten Todsünde die heiligmachende Gnade wegnehme, so könne er auch das natürlich-sittliche Rechtsein aller folgenden Akte durch Nichtmitwirken und Aufheben der Willensfreiheit verhindern? Logisch-möglich wäre dies, wie wir oben hörten, und außerdem ließe es sich als Strafe für die erste Sünde bezeichnen. Ist dem so?

Skotus lehnt diese Denkweise scharf ab. Denn dann wären alle folgenden Aktentstellungen unvermeidbar. Gott ist vielmehr immer wieder bereit, in vollgenügender Weise mitzuwirken, damit die Akte recht gesetzt werden. Es wäre auch ein großer Unterschied zwischen der Wegnahme der heiligmachenden Gnade und der Verhinderung des natürlichen Rechtseins. Denn trotz des Gnadenmangels sind doch noch natürlich-sittliche Akte möglich. Der Gnadenmangel ist auch nur ein und derselbe habituelle Mangel, dauernd bis zu Reue und Buße. Bei neuen aktuellen Sündenakten dagegen tritt stets ein neues Übel ein, woran Gott nie schuld sein kann [3]). Will man darum in der zugelassenen Sünde selbst sowie in der Wegnahme der heiligmachenden Gnade bereits eine Strafe Gottes sehen, so geht dies nur in folgendem Sinne: Sie ist nicht etwa von Gott verhängt und bewirkt durch seinen wirksam-ausführenden Willen; ihr Eintreten ist auch nicht von Gott als erster Instanz zugelassen durch ein priores Auslassen Gottes selber; Gott hat vielmehr nur das Geschöpf, welches in eigener Schuld von der Vollbetätigung seiner sittlichen Freiheit und Kraft abließ, sich und seinem Auslassen überlassen; Gott läßt das Geschöpf im Stich, indem dies zuerst sich selbst und Gott untreu wird: die

[1]) Par. II d. 37 q. 2 n. 13. Deus de potentia absoluta potest esse causa non-rectitudinis in actu. Et tamen adhuc non esset causa peccati . . . quia Deus potest conservare prius sine posteriori, cum hoc possit voluntas nostra. Igitur, cum actus sit prior rectitudine vel curvitate in actu, Deus potest agere cooperando voluntati ad actum et non cooperari ad rectitudinem . . . Non propter hoc esset causa peccati, quia voluntas tunc non peccaret in operando non recte, quia, nisi Deus cooperetur ad rectitudinem sicut ad actum, non esset voluntas debitrix rectitudinis, quia non haberet in eius potestate, recte operari.

[2]) Ox. II d. 37 q. 2 n. 17. [3]) l. c. n. 23.



sittliche, d. h. selbstverschuldete Defektibilität des Geschöpfes wird durch Gottes Zulassung wirksam [1]).

Gott kann weder selbst gegen sich sündigen, noch vermag er in einem anderen Wesen die erste Sünde zu verursachen. Sonst ergeben sich merkwürdige Folgerungen: Gott wäre abgekehrt von sich und könnte nie mehr, soweit es von ihm abhinge, zum Guten hingewendet werden: Gott wäre schlecht. Oder man würde Gott für veränderlich halten [2]).

Desgleichen würde der göttliche Wille nicht einmal sein eigenes Wohl wollen, wenn er sich abwendet von sich selbst. Oder er würde etwas von ihm Verschiedenes wollen und zwar auf eine Weise, wie das Außergöttliche nicht zu wollen wäre. Gott kann aber alles nur so wollen, wie es gewollt werden soll und muß [3]).

Es kann eben gar nicht anders sein, als daß Gott sich selbst liebt im höchsten Grade und in geordnetster Weise und mit sämtlichen erforderlichen Umständen [4]). Andernfalls treten wieder die absurden, unmöglichen Konsequenzen auf, daß er sich überhaupt nicht in sittlich-geordneter Weise lieben könne oder daß er der Wandelbarkeit unterliegen müsse [5]). Gott braucht aber nichts anderes außer sich, um sich selbst recht zu wollen. Alle außer ihm seienden Wesen existieren ja nur durch sein Wollen; gerade wie er sie will und für wann er sie will, so und nicht anders müssen und sollen sie gewollt werden und so allein ist ihre Existenz recht und berechtigt [6]).

Auch für den sittlich-verunstalteten Akt bleibt darum Gott die Oberursache. Alles Positive an ihm ist nur möglich durch Gottes Mitwirkung. Gott will dies aber nur recht geordnet, nämlich als Material für das Geschöpf; soweit demnach mein Willensakt eine Wirkung des göttlichen Willens — nicht etwa ein göttlicher Willensakt selbst —

---

1) l. c. n. 25 et 16. Poena est a Deo non infligente vel efficiente nec deficiente primo sed deserente, id est, naturam, quae deficit, relinquente in suo defectu.

2) l. c. n. 9. Sequeretur, quod vel esset voluntas sua actu aversa vel quod esset mutabilis. Et si esset aversa, non posset converti ad bonum, quantum est ex se; igitur esset prava voluntas.

3) l. c. Deus nihil potest velle, nisi sicut est volendum.

4) l. c. n. 16. Non potest se non diligere summe et ordinate et cum omnibus circumstantiis requisitis.

5) l. c. Alioquin vel non posset se ordinate diligere vel posset mutari, quorum utrumque est impossibile.

6) l. c. Nihil aliud a se est necessarium sibi ad volendum se. Quodcumque enim aliud a se est, quia ab eo volitum, et hoc modo volitum et pro nunc et pro tunc, ex hoc est sic ordinate volendum.



oder eine positive Leistung ist, ist er auch recht gewollt. Gottes Wollen ist dabei schlechtweg vollkommen, nämlich aus Liebe entwickelt, und bezweckt das beste Ziel [1]).

Wenn nämlich zwei Teilursachen zusammenstehen, um eine beiden gemeinsame Wirkung hervorzubringen, kann hiebei aus dem Nachlassen der einen Teilursache, ohne Schuld der anderen, ein Defekt in der gemeinsamen Leistung erscheinen [2]). So ist es nach Skotus z. B. bei der Tätigkeit der Entscheidungswillkür, welche Intellekt und Wille umfaßt. Der Intellekt als Synderese und Conscientia wirkt recht, aber der Wille kann den Fehler einfließen lassen [3]). Beim geschöpflichen Willensakte ist aber die göttliche Influenz nötig durch den göttlichen Willen als Oberursache; während dieser tadellos wirkt, kann ein Fehler sich ergeben durch ein Ablassen des geschöpflichen Willens. Denn dieser könnte durch Vollbetätigung seiner Leistungsfähigkeit im Akte das Rechtsein bewirken und ist dazu verpflichtet. Allein er tut es nicht. Der göttliche Wille dagegen könnte gemäß seiner absoluten Macht das Rechtsein ausfallen lassen; er ist nicht absolut angehalten, es zu geben. Allein er würde es sicher verleihen, soweit es auf ihn ankommt, falls der geschöpfliche Wille mitwirken würde [4]). Denn es ist ein allgemeines Grundgesetz: Alles, was Gott vollgenügend einleitet, würde er immer auch wirksam ausführen, soweit es auf ihn ankommt, wenn nicht ein Hindernis vorläge [5]). Gott gab nun aber den freien Willen. Hiedurch hat er in vollgenügendeinleitender Weise dem Willen die Gewalt zu rechtem Wirken verliehen. Soweit es auf Gott ankommt, hat er also bei jedem geschöpflichen Willensakte in vollgenügender Weise das Rechtsein eingeleitet. Und er würde dies auch in wirksamer Weise ausführen, wenn nur der geschöpfliche Wille seinerseits recht wirken würde bei jedem von

---

[1]) l. c. n. 21. Illud, quod est formaliter actus voluntatis meae, quo sc. voluntas mea vult, non est actus voluntatis divinae sed effectus eius . . . Iste autem actus a Deo causante est ordinate volitus sicut materiale respectu causantis . . . Velle divinum est simpliciter perfectum quia ex charitate elicitum et habet finem optimum.

[2]) l. c. n. 14. Quando duae causae partiales concurrunt ad effectum communem ambarum, potest esse defectus in productione effectus ex defectu unius causae concurrentis praecise et non alterius.

[3]) Vgl. FS III 335.

[4]) l. c. Ita igitur, si ad velle voluntatis creatae concurrunt duae voluntates sc. voluntas creata et divina, potest esse defectus in ipso velle ex defectu alterius causae, et hoc, quia ista causa posset rectitudinem dare actui, quam tenetur dare, et tamen non dat. Alia autem, licet non teneatur eam dare, tamen, quantum est ex se, daret, si voluntas creata cooperaretur.

[5]) l. c. Universaliter enim quidquid Deus dat antecedenter, daret illud consequenter, quantum est ex se, nisi esset impedimentum.



ihm ausgelösten Akte [1]). Die Entstehung des Fehlers ist nicht so zu denken, als ob die Oberursache in der Wirkung das Rechtsein verursache und der geschöpfliche Wille, es verderbend, das Verfehltsein, sondern so, daß die Oberursache, soweit es auf sie ankommt, das Rechtsein, nach vollgenügender Einleitung desselben, verursachen würde auch wirksam-ausführend, wenn die untere Ursache entsprechend ihrer Ursächlichkeitsordnung voll und recht sich betätigen würde. Daß also das Rechtsein nicht zustande kommt, liegt daran, daß die zweite Ursache ihre sittliche Kraft und Freiheit nicht voll betätigt nach Gottes vollgenügender Einleitung, wie sie es könnte, sollte und müßte. So entstammt der Fehler in der beiden Ursachen gemeinsamen Wirkung nicht einem prioren Nachlassen der Oberursache, sondern dem selbstverschuldeten Auslassen und sittlichen Herabsinken der unteren Ursache [2]).

Nun ist aber Gott die Oberursache; als solche wirkt er mit höherer, überlegener Priorität, in übergeschöpflicher Weise. Ist er also etwa doch schuld an der Sünde?

Die Priorität, sagt Skotus, welche Gott als Oberursache besitzt, wenn er mit seinen Geschöpfen zusammen eine Wirkung hervorbringt, besteht nicht in einem solchen Ordnungsverhältnisse, als ob die eine Ursache ohne die andere wirken könne; sie wirken vielmehr zusammen. Nehmen wir als Beispiel zuerst zwei Ursachen von verschiedener Art, nämlich Materialursache und Wirkursache: Wenn der Künstler aus dem Marmor ein Bildnis meißelt, wirkt nicht der Marmor als Materialursache vor ihm als Wirkursache, aber auch nicht umgekehrt; das Bild entsteht durch gleichzeitige Wirkung beider, wobei allerdings die Wirkursache in höherer Weise wirkt [3]). Ebenso aber ist das Ordnungsverhältnis, wenn zwei Ursachen der nämlichen Art,

---

[1]) l. c. Dando autem voluntatem liberam dedit antecedenter opera recta, quae sunt in potestate voluntatis. Et ideo, quantum est ex parte sui, dedit rectitudinem omni actui voluntatis. Et voluntati ex consequenti daret, si ipsa voluntas quemcumque actum elicitum recte ageret ex parte sui.

[2]) l. c. Est igitur defectus in effectu duarum causarum non propter defectum causae superioris sed inferioris, non quia causa superior causet rectitudinem in effectu et inferior obliquitatem, sed quia causa superior, quantum est de se, causaret, si causa inferior sec. suam causalitatem causaret. Et ideo, rectitudinem non causari, est propter hoc, quia causa secunda, quantum ad se pertinet, non causat.

[3]) l. c. n. 15. Prioritas, quae includit, ea posse esse sine se invicem absque contradictione, non est in ordo in causis, ut causant effectum communem. Sed simul causant. Sicut enim, loquendo de diversis generibus causarum, non prius natura materia materiat quam efficiens efficiat, quasi sine contradictione possit esse materiatum et non effectum vel e converso, sed tantum prius natura, hoc est, perfectius una causat quam alia.



eine obere und eine untere Wirkursache, zusammen arbeiten. Sie sind insofern geordnet, als die eine vollkommener wie die andere wirkt; nicht aber besagt die Priorität der einen, daß sie ohne die andere den gemeinsam seinsollenden Effekt produzieren könne[1]). Wie also in einem einzigen Naturmomente der Künstler als Wirkursache und der Marmor als Material das Bildnis erscheinen machen, so bewirken auch zwei Wirkursachen ihren gemeinsamen Effekt in einem einzigen Naturmomente, wobei allerdings die Oberursache entsprechend ihrem Wesen vollkommener, mit überlegener Priorität, wirkt. Keine von beiden betätigt sich aber ohne die andere[2]). Daß somit die gemeinsame Wirkung nicht so ausfällt, wie sie sollte, kommt nicht durch die Schuld der wesentlich überlegenen Oberursache. Denn diese würde, soweit sie in Betracht kommt, die Wirkung in wirksam ausführender Weise recht hervorbringen, wenn nur die zweite Ursache recht wirken würde. Die verfehlte Wirkung entspringt sonach dem schuldhaften Nachlassen der zweiten Ursache. Denn diese hat es in vollgenügender Weise in ihrer Macht, mit der Oberursache zusammen zu wirken oder nicht. Wenn sie nun die Mitwirkung mit der Oberursache ablehnt, die sie zu leisten gehalten ist, findet sich dann das Rechtsein nicht im gemeinsamen Effekte[3]). Denn wo zwei Ursachen zusammenstehen müssen in ihrer Tätigkeit, damit ein Akt recht wird, muß jedesmal die Wirkung des Rechtseins entbehren, falls nicht von beiden Ursachen das Rechtsein gewirkt wird. Wenn darum zwar die Oberursache das Rechtsein keineswegs entzieht, sondern wie gewöhnlich vollgenügend wirkt, kann doch die zweite Ursache verkehrt wirken. Denn das Rechtsein muß beiden Ursachen entfließen, gleich als ob es nur eine einzige harmonierende Ursache wäre[4]). So vermag also trotz des göttlichen, das Rechte vollgenügend einleitenden Ein-

---

[1]) l. c. Ita, in eodem genere causae, diversae causae ordinatae, licet habeant ordinem sec. perfectius et imperfectius causare, non tamen habent prioritatem naturae, quae dicat, posse esse sine se invicem respectu tertii.

[2]) l. c. Imo, sicut in uno instanti naturae materia materiat et efficiens efficit, ita duae causae efficientes ordinatae causant in uno instanti naturae effectum communem ita, quod neutra tunc causat sine altera.

[3]) l. c. Sed quod effectus non rectus causetur, hoc non est nunc propter causam priorem, quae, quantum est ex se, recte causaret, si secunda causaret, sed propter defectum causae secundae, quae in potestate sua habet concausare causae primae vel non concausare. Et si non concausat illi, ut tenetur, non est rectitudo in effectu communi ambarum.

[4]) Par. II d. 37 q. 2 n. 14. Quando duae causae concurrunt active ad hoc, quod actus sit rectus, non est rectitudo in effectu, nisi in utraque causa sit rectitudo. Igitur prima causa non subtrahente rectitudinem sed uniformiter agente potest secunda causa oblique agere, quia rectitudo est ab ambabus ut a causa integra.



flusses der geschöpfliche Wille verkehrt zu handeln, sodaß er zuerst dem Akte das Rechtsein entzieht [1]).

In dieser Weise fällt also die ganze Schuld auf den kreatürlichen Willen: Alles, was Positives am Sündenakt sich findet, auch alle guten Umstände, die nicht vernachlässigt wurden, dies alles kam zustande unter der wirksam-ausführenden Generalinfluenz Gottes. Dagegen alle Unterlassungen, ganze Akte oder einzelne Umstände an den Akten, sowie alle konträr-schlechten Umstände, welche den Akten aufgeladen wurden, all dies ist das Werk des geschöpflichen Willens, ohne jede Schuld und Mitwirkung Gottes. Im Gegenteile, die vollgenügend das rechte Handeln einleitende Mitwirkung oder Generalinfluenz wurde vom Geschöpfe zurückgestoßen; so sank der geschöpfliche Wille selbstverschuldet.

Könnte die Kreatur abstehen, jederzeit, von der Verunstaltung ihrer Akte? Nach dem bisher Gehörten kann hierüber kein Zweifel sein,

Beim Lebensgange der Engel unterscheidet darum Skotus vier Entwicklungsstadien (mora): Im ersten waren alle Engel gleich ihrer Natur nach; im zweiten standen alle in gleicher Weise in der Gnade; im dritten Verweilungsmoment kann man viele verschiedene Untermomente annehmen, insofern hier die Geisterwelt sich schied, indem die einen Engel sündigten durch Hochmut, Neid, ungeordnete Selbstliebe, während die anderen durch Bestehen der Prüfung in Verdiensten viele Frucht brachten; der vierte Seinsraum ist endlich der status termini, der unveränderte Endzustand [2]). Solange die Engel auf ihrem Pilgerwege waren, besaßen sie durch Gottes vollgenügende Generalinfluenz die Macht, zur Gnade zurückzukehren, wenn sie nur gewollt hätten; allein sie widerstrebten dieser das rechte Wollen vollgenügend einleitenden Kooperanz Gottes [3]).

Wie ist es aber im status termini?

Bei den Verdammten, meint Skotus, könnte es wohl sein, daß Gott die Substanz des letzten Sündenaktes ewig in ihnen erhält. Mit wirksam-ausführender Generalinfluenz verursacht demnach Gott zusammen mit dem verdammten Willen alles Positive, was am letzten Sündenakte vorhanden ist; dagegen die Deformierung dieses Substrates stammt vom Geschöpfe allein. So bleibt dieses in ewiger Sünde [4]).

Diese Ansicht hält Skotus zunächst für probabilior. Demnach

---

[1]) l. c. Ideo Deo agente potest voluntas creata oblique agere ita, quod ipsum est primum subtrahens rectitudinem. [2]) Par. II d. 4 q. un.

[3]) l. c. d. 5 q. un. n. 4. In via habebant potentiam revertendi, si voluissent; sed noluerunt.

[4]) Par. II d. 7 q. 3 n. 23. Sicut Deus prius egit ad substantiam actus primi licet non ad circumstantiam actus, hoc est, ad deformitatem, sic continue Deus agit ad substantiam actus, postquam est in termino ita, quod substantia actus est a causa prima cum secunda. Et sic continue stat in amore immoderato sui.



erhält Gottes wirksam-ausführende Generalinfluenz in den Verdammten die Substanz der Selbstliebe — während das Sittlich-Verkehrte daran allein vom Geschöpfe durch Herabsinken von der rechten Vollbetätigung seiner sittlichen Kraft und Freiheit kommt — sodaß die Verdammten ewig sich selbst statt Gottes als Wichtigstes (Schlußziel) praktisch werten, indem sie sich um ihretwillen allein lieben (amor amicitiae sui); desgleichen erhält Gott ewig wirksam-ausführend in ihnen die Substanz ihrer Begier (amor concupiscentiae), mit welcher sie für sich maßlos die Seligkeit begehren, als ob ihr Ich das Schlußziel wäre, für welches alles als Befriedigungsmittel zu suchen ist; ferner erhält Gott in ihnen die Substanz des doppelten nolle, ihres Widerwillens darüber, daß sie weder sich als wahres Schlußziel befriedigend lieben, noch für sich die Seligkeit als Befriedigungsmittel wirksam begehren können; und endlich erhält Gott in ihnen die Substanz des Trauergefühles, welches infolge dieses doppelten Nichtmögens in ihrem Willen glüht. Gottes wirksam-ausführende Generalinfluenz wäre demnach die causa extrinseca dafür, daß die Verdammten diese psychischen Betätigungen und Passionen nicht aufgeben [1]).

Skotus erhebt aber sofort den Einwand: Ist da der Akt wirklich frei, wenn Gott so die Substanz, wenn auch nicht die Verunstaltung, erhält? [2])

Er antwortet: Auch unser Wille bleibt frei und ist doch bezüglich der Substanz des Sündenaktes abhängig von Gott.

Allein Skotus drängt fragend weiter zum Höhepunkte des Problemes: Kann demnach auch der Verdammte, wie wir, von der Deformierung der Aktsubstanz ablassen? Wenn nicht, wäre da Gott nicht der Urheber der Sünde? [3])

Darum sagt Skotus weiter: Wenn die Substanz des letzten schlechten Aktes von Gott ewig erhalten würde in wirksam-ausführender Weise, ohne daß nebenher in vollgenügender Weise die Möglichkeit zum rechten Wirken bestünde, könnte der Verdammte nie einen sittlich-vollkommenen Akt entwickeln [4]). Darum kann man die Möglichkeit zugeben, daß aus Mangel der durch ihre Schuld ewig verlorenen heiligmachenden Gnade die Verdammten nur den übernatürlich-charitierten Akt niemals auszulösen vermögen; dagegen besitzen sie infolge einer auch ihnen stets gewährten, vollgenügend das gute Wirken einleitenden Generalinfluenz die wirkliche Fähigkeit, einen teilweise natürlich-sittlichen Akt zu setzen, etwa einen Akt, der wenigstens ein gutes Objekt hat, also ex genere gut ist [5]). Ja, vielleicht steht ihnen sogar eine solche Generalinfluenz zu Gebote, daß ihnen vollgenügend Akte eingeleitet sind, welche sämtliche, von der Vernunft

[1]) l. c. n. 30. [2]) l. c. n. 31.
[3]) l. c. n. 32. [4]) l. c. n. 23—29. [5]) Vgl. FS I 423ff.



geforderten Umstände besitzen könnten [1]). Denn nichts Inneres, auch kein Bosheitshabitus, vermag den Willen, auch nicht den verdammten, zum Bösen zu zwingen [2]). Auch St. Anselm v. Canterbury meine De casu diaboli c. 3, nicht Gott sei daran schuld, daß die Verdammten nicht bereuen, sondern diese selbst [3]). Allerdings eine übernatürliche, erlösende Reue bleibt ihnen physisch unmöglich, weil sie die heiligmachende Gnade nicht mehr erhalten.

Wenn darum auch die Verdammten tatsächlich sich selbst nie mehr recht lieben wegen der Intensität ihrer maßlosen, selbstverschuldeten Eigenliebe, zu deren Substrat die Generalinfluenz wirksam-ausführend mitwirkt, so steht daneben doch auch eine völlig-genügende Generalinfluenz, welche vollkommen-sittliche Akte betreffs anderer Objekte ihnen wahrhaft ermöglichen würde. Natürliche Pietät können deswegen auch noch die diaboli minores fühlen gegenüber einem anderen Verdammten [4]). Auch glauben können sie, allerdings ohne Heilserfolg, weil sie nicht in der Charitas sind. Intellektuell bleibt es ihnen auch stets unauslöschlich klar, daß Gott über alles geliebt werden sollte und müßte. Und wenn sie diesen vollkommenen Liebesakt zu Gott setzen würden, wäre er eben nur natürlich-vollkommen. So sah wohl Satan auch Christum am Kreuze und glaubte ohne Heil, d. h. ohne Charitashinordnung auf Gott: er glaubte und haßte [5]). Am Sündenakte ist also zu unterscheiden die wirksam-ausführende Generalinfluenz von der vollgenügend, das vollständige Rechtsein einleitenden Generalinfluenz. Erstere erstreckt sich auf die Substanz des Aktes sowie auf alle allenfalls beim Akte gewahrten, vernunftgeforderten Umstände; durch sie wirkt die Oberursache beim Sündenakte mit und ermöglicht dem geschöpflichen Willen alles positive Leisten, was er leisten will; dieser wirksam-ausführenden Generalinfluenz widersteht der geschöpfliche Wille niemals, obwohl er es wirklich könnte. Dagegen der vollgenügend das ganze Rechtsein einleitenden Generalinfluenz widersetzt sich der Wille, obwohl er unter ihrem Einflusse wahrhaft befähigt ist, sich ihr gegenüber widerstandslos zu halten. Diese vollgenügend das ganze Rechtsein des Aktes einleitende Generalinfluenz lag darum vor bezüglich jener ganzen Akte und jener vernunftgeforderten Umstände an den Akten, welche das Geschöpf ausfallen läßt durch seine Schuld; sie lag auch vor bezüglich jener konträr-schlechten Momente, welche das Geschöpf durch seine Schuld seinen Akten aufbürdet; all diese Verfehlungen, privativ- und konträr-schlechter Art, konnten die Krea-

---

[1]) l. c. n. 28—29. [2]) l. c. n. 23 et 29. [3]) l. c. n. 18.

[4]) l. c. n. 33.

[5]) l. c. n. 34. Non potest dissentire, quin Deus diligendus sit super omnia. Et licet eum sic diligeret malus Angelus, adhuc non esset ille actus bonus completive nisi tantum moraliter.



turen wahrhaft vermeiden gerade auf Grund dieser das totale Rechtsein vollgenügend einleitenden Generalinfluenz, die jederzeit allen Geschöpfen zu Diensten steht, sogar noch den Verdammten. Es ist also die volle Schuld und ganz das eigene Werk des Sünders und der Verdammten, wenn sie ihre Akte deformieren und von dieser Deformierung nicht abstehen: Sie könnten, aber sie tun es sicher nicht, solange und insoweit eine vollgenügend einleitende, aber keine wirksam-ausführende Generalinfluenz gegeben ist [1]).

Woher kommt dies aber, daß jeder geschöpfliche Wille nur der wirksam-ausführenden Generalinfluenz gegenüber sich widerstandslos verhält und sich von ihr zum Wirken und positiven Leisten führen läßt?

Wenn ich Skotus recht verstehe, so muß man sich hier erinnern an das oben Gesagte über die sittliche Defektibilität der Geschöpfe [2]). Jedes Geschöpf schwebt über dem Abgrund des Nichts, aus dem es gerufen wurde, und über dem es bleibt, solange Gott will. Es ist physisch beschränkt und physisch fehlbar, fähig ins physische Nichts wieder zurückzusinken.

Die freien, moralisch veranlagten Geschöpfe schweben aber außerdem beständig über einem moralischen Abgrund, über dem sittlichen Nichts-Leisten und Nichts-sein. Sobald Gott in irgend einem Punkte nicht wirksam-ausführend eingreift, wird das Geschöpf sittlich sinken. Und zwar wirklich sittlich, d. h. aus voller Schuld, weil ihm eine wahre vollgenügende Einleitung des Rechten gegeben war, der es sich hätte überlassen können und sollen und müssen. Jedes Geschöpf ist als Geschöpf jedes sittlichen Fehlers fähig ohne Gottes wirksam-ausführende Generalinfluenz und zwar, sobald eine vollgenügende, aber doch, im Vergleiche zur wirksamen Ausführung, nur einleitende Generalinfluenz vorliegt. Darum kann jeder Mensch, wenn er nicht wirksam bewahrt wird, alle Sünden der anderen ebenso begehen [3]).

Es wäre falsch, zu sagen, demnach diene der freie Wille, trotz der vollgenügend das Gute einleitenden Generalinfluenz, nur zum Sündigen. Im Gegenteile, er ist wirklich fähig, völlig recht zu wirken und deshalb auch dazu ernstlich verpflichtet. Daß er es nicht tut, ist sittliche Schuld, gar keine Notwendigkeit.

---

[1]) Ox. II d. 7 q. un. n. 24. Mirum enim videtur, negare potentiam naturalem in natura excellente, ubi non apparet aliquid, propter quod sit neganda. Probabile est tamen, quod sec. hanc potentiam non exeant in actum propter vehementem malitiam, sec. quam magis probabile est, quod agunt, quam sec. potestatem naturalem, sec. quam possent.

[2]) Vgl. FS VI 316—319.

[3]) Ox. IV d. 22 q. un. n. 17. Nullus est, qui aliqua committat, quin alius posset eadem committere, nisi praeservaretur.



Desgleichen wäre es falsch, zu sagen, der geschöpfliche Wille brauche zum wirklichen guten Wirken die wirksam-ausführende Generalinfluenz. Wieder das Gegenteil ist wahr: Er braucht sie eigentlich nicht; sondern die vollgenügend das gute Wollen einleitende Generalinfluenz setzt ihn tatsächlich instand, recht zu wollen. Daß er ihr widersteht ist seine volle Schuld.

Man kann nur sagen: Der wirksam-ausführenden Generalinfluenz wird der geschöpfliche Wille niemals widerstehen, obwohl er könnte; und der vollgenügend das Rechte einleitenden Generalinfluenz wird er immer widerstehen wegen seiner sittlichen Defektibilität, d. h. obwohl er wahrhaft ohne Widerstand sich halten könnte.

Ebenso falsch wäre es, wenn man betreffs des Sündenaktes sagen wollte: „Der wirksam-ausführenden Generalinfluenz, durch welche die Substanz des Aktes herbeigeführt wird, kann das Geschöpf nicht widerstehen; dagegen zur Vermeidung aller oder bestimmter Defekte wird ihm keine wirksam-ausführende Generalinfluenz gegeben, sodaß es trotz der sogenannten vollgenügend das Rechte einleitenden Generalinfluenz die unvermeidbare Deformierung der Aktsubstanz produziert; die Aktsubstanz muß es setzen und die Verunstaltung derselben kann es nicht verhüten, da ihm hiebei die wirksam-ausführende Generalinfluenz fehlt."

Das Gegenteil hievon ist richtig: Der wirksam die Aktsubstanz ausführenden Generalinfluenz stimmt der Wille des Geschöpfes freiwillig zu; er könnte dieser Anregung widerstehen, tut es aber nie. Dagegen der vollgenügend das Rechte einleitenden Generalinfluenz braucht der geschöpfliche Wille keineswegs zu widerstehen; er tut es immer in voller eigener Schuld.

Am Anfang unserer Erörterung der Frage, ob Gott auch beim Sündenakte eine unmittelbare Kausalität ausübe, ist uns klar geworden, daß Skotus diese Frage deswegen bejahend beantwortet, um die Vorherkenntnis der Sünden für Gott sicher zu stellen. Wenn nun zwar, wie dargelegt wurde, die Substanz der Sündenakte durch Gottes Mitwirkung wirksam ausgeführt wird, aber die Deformierung, also gerade das Formell-Schlechte, alleiniges Schuldwerk der Kreaturen bleibt, kann da Gott sicher vorauswissen, ob die Kreatur sündigt? Durch Herbeiführung der Aktsubstanz ist doch nicht die Deformierung gegeben?

Hier tritt dann die sittliche Defektibilität in Wirksamkeit auf Grund göttlicher Zulassung, d. h. die Deformierung wird vom geschöpflichen Willen sicher aber ganz frei vorgenommen werden, indem Gott nicht wirksam das Rechtsein des Aktes durchführt, wohl aber vollgenügend das Rechtsein einleitet und so die sittlich-schuldhafte Defektibilität des Geschöpfes wirksam werden läßt.

Wie kommt es demnach, daß durch Auslassung eines seinsollenden ganzen Aktes oder doch eines vernunftgeforderten Umstandes



an einem Akte privative Schlechtigkeit oder eine Unterlassungssünde entsteht? Und wie setzt der geschöpfliche Wille Begehungssünden, indem er einen nicht-sein-sollenden Umstand dem Akte aufbürdet?

Hier gilt, was Skotus über das Zustandekommen der Reprobation durch Gottes Zulassung lehrt. Was dort gesagt wird über den ganzen Menschen[1]), ist hier anzuwenden auf die freien Akte und deren einzelne gute und schlechte Verumstandungen. Wenn im Folgenden von verschiedenen Naturmomenten die Rede ist, so wird dadurch nicht etwa eine wirkliche Aufeinanderfolge bezeichnet, sondern eben nur ein Qualitätsunterschied.

Im ersten Naturmomente fällt Gottes wirksam-ausführender Willensentschluß betreffs der Substanz aller Akte der freien Geschöpfe, die jemals realisiert werden — gute und schlechte — sowie über alle rechten Umstände, welche diesen Akten eingefügt werden. Auf diesen direkten Willensakt als seine Basis setzt Gott einen wirksam-verhindernden Gegenwillen wider alle, infolge der sittlichen Defektibilität der Geschöpfe drohenden Aktunterlassungen, Umstandsversäumnisse und Aktverunstaltungen durch schlechte Umstände, welche den ersten Willensentschluß illusorisch machen würden. So wird das festbeschlossene Zustandekommen alles Positiven und Rechten — auch soweit an Sündenakten sich Positives und Rechtes findet — durch Gottes wirksam-ausführende Generalinfluenz für künftig unverhinderbar gesichert. Denn kein geschöpflicher Wille wird jemals dem wirksam-ausführenden Wollen und dem wirksam-verhindernden Widerwillen Gottes, d. h. der wirksam-ausführenden Generalinfluenz Widerstand leisten, obwohl der freie Wille es stets wirklich vermöchte; allein er wird es sicher niemals tun. So weiß Gott sogleich in diesem ersten Naturmomente infolge dieses direkten Willensratschlusses genau voraus alle ganz vollkommenen, d. h. natürlich- und übernatürlich-vollendeten, nämlich charitierten Akte.

Über manche Akte und rechte Umstände ruht aber in diesem ersten Naturmomente Gottes wirksam-ausführender Wille; desgleichen ruht der wirksam-verhindernde Widerwille gegenüber manchen Aktunterlassungen, Umstandsauslassungen und schlechten Umständen, welche infolge der sittlichen Defektibilität der Geschöpfe als Unterlassungs- und Begehungssünden läßlicher oder schwerer Art sicher drohend am Zukunftshorizonte stehen. Denn soweit nicht Gottes wirksamer Wille die Ausführung der rechten Akte und jedes einzelnen erforderlichen Umstandes garantiert, ist jeder geschöpfliche Wille in voller eigener Schuld jeder Unterlassungssünde fähig und dazu bereit infolge seiner sittlichen Defektibilität; und soweit nicht Gottes wirk-

---

[1]) Vgl. Klein, Gottesbegriff des D. Sk. S. 217ff. und FS I 409 und FS IV 352.



samer Gegenwille die konträr-schlechten Umstände verhindert, ist jede Kreatur auch jeder Begehungssünde fähig und dazu bereit. Gar nichts Gutes ist im Geschöpfe und tritt ein ohne Gottes wirksamen Willen; dieser ist die Ursache aller Güte durch seine Liebe[1]). Und nichts Schlimmes wird verhindert ohne Gottes Gegenwillen, vor allem nicht Sünde und Verdammnis[2]). Jeder geschöpfliche Wille ist darum aller Sünden fähig und dazu bereit ohne Gottes wirksame Generalinfluenz[3]).

Im zweiten Naturmomente sieht nun Gott dies Ruhen seines wirksam-ausführenden Willens und seines wirksam-verhindernden Widerwillens sowie die hiedurch drohenden Unterlassungs- und Begehungssünden, keimend in der sittlichen Defektibilität der Geschöpfe. Direkt wollen kann Gott niemals den Eintritt dieser sittlichen Defekte in keiner Weise, weder wirksam-ausführend noch auch nur vollgenügend-einleitenderweise, gemäß seiner ordinaten Potenz[4]). Dagegen vermag jetzt, im zweiten Momente, Gott durch einen reflexen Willensakt jenes Ruhen seines wirksam-ausführenden Wollens und seines wirksam-verhindernden Gegenwillens zu wollen[5]). Denn jenes Ruhen ist gar kein Akt, nichts Positives im göttlichen Willen, sondern ein blankes Nichts-Wollen und Nichts-Nichtmögen, ein Nicht-verhindern-Wollen, also reine Negation jeder Betätigung, jeder Stellungnahme für und wider[6]). Indem nun Gott dies bloße Ruhen und Schweigen seines Willens will, läßt er die Sünden zu, er erlaubt, duldet sie, freiwillig sein Ruhen wollend[7]). So besteht also die Zulassung der Sünden nicht in einem direkten, sondern nur in einem reflexen Willensentschlusse[8]).

Aber erst im dritten Naturmomente wird klar, welche in der

---

1) Ox. IV d. 46 q. 2 n. 2. Nullum bonum evenit nisi volente Deo. Par. I d. 41 q. un. n. 9. In Deo autem diligere est causa bonitatis.

2) Ox. IV d. 46 q. 2 n. 2. Nihil prohibetur, ne eveniat, nisi Deo nolente . . . Nulla miseria tollitur nisi Deo nolente illam inesse.

3) Ox. IV d. 22 q. un. n. 17. Nullus est, qui aliqua committat, quin alius posset eadem committere, nisi praeservaretur.

4) Ox. II d. 37 q. 2 n. 9. De potentia ordinata non potest Deus velle actu positivo, rectitudinem non esse in voluntate. Vgl. S. 196 und Ox. I d. 47 q. un. n. 3. Velle enim, ipsum habere peccatum, non potest.

5) l. c. Potest tunc secundo se reflectere super istam negationem actus et velle eam.

6) l. c. Huic autem non correspondet aliquid in ipsa voluntate divina nisi non velle prohibere illud sive non nolle, quod est negatio actus divini positivi et per consequens non est actus positivus.

7) l. c. Secundo potest intelligere voluntatem suam non volentem hoc; et tunc potest velle voluntatem suam non velle hoc; et ita dicitur, volens sinere et voluntarie permittere.

8) l. c. Volens sinere, hoc potest intelligi, non quod habeat velle directum circa illud, quod permittit, sed actum reflexum.



sittlichen Defektibilität keimenden Unterlassungs- und Begehungssünden diesem, durch kein wirksam-ausführendes Wollen und kein wirksam-verhinderndes Gegenwollen versiegelten Abgrunde real entsteigen werden. Jetzt nämlich tritt in Aktion der vollgenügend das ganze Rechtsein einleitende Wille Gottes und, basierend auf ihm, der vollgenügend die Verhinderung alles Schlechten einleitende Gegenwille.

Gott könnte, wie wir früher hörten, nach seiner unumschränkten Potenz sowohl das Rechtsein als auch überhaupt die Freiheit dem geschöpflichen Willen nehmen. Allein dann wären die so zustande kommenden Unterlassungen und Entstellungen von Akten eben keine Sünden, weil unverschuldet von seiten des unfreien Geschöpfes[1]). Demnach muß Gott bei jeder Sünde vollgenügend wenigstens das Rechtsein einleiten in einer Weise, daß der geschöpfliche Wille alle aus seiner Defektibilität keimenden Unterlassungs- und Begehungsdefekte wahrhaft vermeiden kann, wenn er nur wollte. Diese Hilfe wird dem Geschöpfe angeboten in jenem vollgenügend das Rechtsein einleitenden Wollen und in jenem vollgenügend die Verhinderung des Verfehltseins einleitenden Gegenwillen Gottes. Denn unter dieser vollgenügenden Generalinfluenz könnte der geschöpfliche Wille alles leisten, was recht ist, wenn er nur wollte. Allerdings, im Vergleiche zur wirksam-ausführenden Generalinfluenz ist die vollgenügende verbunden mit einer gewissen Zurückhaltung des göttlichen Wollens und Gegenwollens (velle remissum, nolle remissum). Daher kommt es, daß das Geschöpf dem vollgenügend das Rechtsein einleitenden Wollen und dem vollgenügend die Verhütung der Aktverderbnis einleitenden Gegenwillen stets widerstehen wird, obwohl es sich wirklich widerstandslos verhalten könnte und es darum auch sollte und müßte. So sieht nun aber Gott genau voraus, welche Akt- und Umstandsversäumnisse und welche Aktentstellungen sündhaft, weil der vollgenügenden Generalinfluenz widerstrebend, einst gesetzt werden, d. h. Gott weiß jetzt, im dritten Naturmomente sicher vorher alle Fälle, in denen die sittliche, weil selbstverschuldete Defektibilität des geschöpflichen Willens wirksam werden wird, mit anderen Worten, Gott kennt so vorher alle Unterlassungs- und Begehungssünden: Die Begehungssünden, weil er auf Grund seines Wollens weiß, daß er zu diesen Akten mitwirken wird[2]), und die Unterlassungssünden, weil er wieder auf Grund seines Wollens weiß, daß er bei den betreffenden Akten und Umständen nicht mitwirken wird[3]).

---

[1]) Vgl. S. 196 ff.

[2]) Ox. I d. 41 q. un. n. 11. Deus praescit, se cooperaturum . . . ad substantiam actus, qui erit peccatum. Hoc autem praescit, quia vult cooperari illi, si est peccatum commissionis.

[3]) l. c. Vel praescit, se non cooperaturum ad actum aliquem, si non vult ipsum, et hoc, si iste actus primus est peccatum ommissionis.



Die Hauptrolle spielt dabei die sittliche, d. h. wirklich nur schuldhaft wirksam gewordene Defektibilität des geschöpflichen Willens, der jener vollgenügenden, wenn auch mit einer gewissen Zurückhaltung dargebotenen Generalinfluenz widersteht, allerdings nur unter Gottes Zulassung, nämlich nicht ohne diesbezüglichen, entscheidenden, aber nur reflexen Willensbeschluß Gottes.

Im vierten Naturmomente endlich kann Gott noch sehen, ob etwa sogar der vollgenügend, aber doch mit einer gewissen Reserve das Rechtsein einleitende Wille und der ihm folgende, die Verhinderung des Schlechten vollgenügend, aber doch auch mit einer gewissen Selbstbeschränkung einleitende Gegenwille geruht haben im dritten Momente betreffs mancher vernunftgeforderter Umstände an manchen Akten. Dieses Ruhen kann nun der göttliche Wille wollen; dieser Willensakt wäre wieder ein bloß reflexer. So sieht Gott nun im vierten Momente auch die indifferenten Akte voraus. Wenn z. B. ein Mensch im Stande der Todsünde unter der im ersten Momente beschlossenen, wirksam-ausführenden Generalinfluenz einen natürlich-sittlich vollkommenen Akt des Almosengebens setzt, ohne dabei daran zu denken, daß er ihn durch Reue und Liebe übernatürlich auf Gott hinordnen sollte, ist dieser Akt indifferent für das ewige Leben. Er kam zustande, weil der eine fehlende Umstand der Charitierung, unbewußt bleibend, nicht gesetzt wurde, aber ohne Schuld des Geschöpfes. Denn sogar Gottes vollgenügend sonst das Rechtsein einleitender Wille schwieg betreffs der Charitierung in diesem Falle und infolgedessen ruhte auch der sonst die Verhütung der Defekte vollgenügend einleitende Gegenwille gegenüber diesem Fehler. Hier wurde also nicht die sittliche Defektibilität des Geschöpfes wirksam, sondern die physisch-intellektuelle.

Desgleichen wäre indifferent für das ewige Leben der natürlich-sittlich ganz vollkommene Akt eines anderen Menschen, der im Zustande der heiligmachenden Gnade ist, der aber nicht einmal mit einer virtuellen Intention auf Gott seinen Akt hinordnet, weil ihm gar kein Gedanke hiezu kam und er bloß die natürlich-sittliche Güte wollte. Die Charitierung wurde in ihm nicht einmal durch die vollgenügende wenn auch mit einer gewissen Zurückhaltung verknüpfte Generalinfluenz angeboten [1]).

Wir sahen, wie nach Skotus Gottes Vorherwissen der indifferenten, der schlechten und der rechten Akte abgestuft garantiert wird durch drei Momente: erstens durch die geschöpfliche — sittliche und physische — Defektibilität; zweitens durch Gottes direkten Willensbeschluß; drittens durch Gottes reflexen Willensbeschluß oder seine Zulassung.

[1]) Vgl. FS II 143—147. 153 f.



Bevor wir weiter gehen zur Darstellung der göttlichen Generalinfluenz bei den guten Akten, wollen wir kurz betrachten, welche Rolle diese göttliche Zulassung auch in den heute herrschenden Gnadensystemen spielt. Hiedurch wird uns die Lehre des Skotus verständlicher:

Nach dem thomistischen Systeme kann Gott jedweden Menschen, auch den schlimmsten, vor dem ewigen Untergange bewahren durch die wirksame Gnade. Wer aber nur die wahrhaft genügende Gnade (vere et mere sufficiens) im entscheidenden Augenblicke empfängt, wird mit dieser aus eigener Schuld sicher nicht mitwirken und verloren gehen.

Welche Willensentschlüsse gehen demnach in Gott dem Eintritt des ewigen Unglückes vorher?

Gott beschließt: Erstens, ich werde diesen Menschen realisieren, den ich ebensogut im Nichts belassen könnte. Zweitens, ich werde im entscheidenden Momente ihm die gratia sufficiens geben, obgleich ich ihm auch die efficax geben könnte. Drittens, ich will so seine Verdammung zulassen, obwohl ich es nicht bräuchte.

Nach dem kongruistischen Systeme könnte Gott ebenfalls jedweden denkbaren Menschen vor dem ewigen Elende retten; denn für jeden möglichen Menschen steht ihm auf Grund der scientia media eine — vielleicht sogar unendlich viele — gratia congrua zur Verfügung. Wer aber im entscheidenden Momente eine gratia incongrua erhält, wird todsicher mit dieser nicht kooperieren und so geht er aus eigener Schuld zugrunde.

Welche Willensentschlüsse Gottes gehen hiernach der Verdammung voraus?

Gott beschließt wieder: Erstens, ich werde diesen Menschen realisieren, obwohl ich es ebensogut unterlassen könnte. Zweitens, im entscheidenden Momente gebe ich ihm keine gratia congrua, obwohl ich es könnte. Drittens, so will ich ihn zugrunde gehen lassen, obwohl ich es nicht muß.

Endlich nehmen wir noch den exzessivsten Molinismus nach seiner — theoretischen — exorbitantesten Konsequenz. Hiernach wäre es denkbar und möglich, daß Gott kraft der scientia media (unendlich viele) Personen schaut, die einfach jeder, auch der mächtigsten Gnade spotten werden, so daß Gott sie durch keine Gnade retten kann, falls er sie realisiert. Weist der Molinismus diese Folgerung ab, so fällt er mit dem Kongruismus praktisch zusammen. Der Klarstellung wegen nehmen wir jetzt diese exzessivste, theoretische Konsequenz des Molinismus an. Welche Willensentschlüsse Gottes gehen hiernach der Verdammung voran auch dann, wenn Gott nur solche, jeder Gnade absolut widerstehende Personen zugrunde gehen ließe?



Gott beschließt: Erstens, ich werde diese Person realisieren, obgleich ich es ebensogut unterlassen könnte. Zweitens, ich werde ihr, sicher nutzlose, Gnaden geben. Drittens, ich will so ihre Verdammung zulassen.

Es hat keinen Wert, immer nur das Trennende zu betonen. Man muß die Systeme nehmen, wie sie ihre Lehre gemeint wissen wollen. Darum kann man in allen dreien folgende zwei gemeinsame Sätze finden:

Erstens: Das Geschöpf geht zugrunde vollständig durch seine Schuld; es tut einfach nicht, was es könnte.

Zweitens: Diese freie Schuld wird aber doch nur möglich durch Gottes Zulassung, nicht ohne Willensbeschluß.

Ich glaube, daß man von diesem Boden aus nun auch besser versteht die Lehre des Skotus über das Wirksam-Werden der sittlichen Defektibilität des geschöpflichen Willens durch Gottes Zulassung auf Grund eines reflexen Willensbeschlusses. Diese Defektibilität hat nichts zu tun mit einer physischen oder auch nur moralischen Notwendigkeit des Herabsinkens. Man darf sich ihre Wirksamkeit so völlig selbstverschuldet denken wie die Sünde im Systeme des exzessivsten Molinismus: Das Geschöpf tut einfach nicht, was es wirklich könnte. Und doch tritt die Wirksamkeit dieser Defektibilität ohne Gottes wirksame Generalinfluenz so sicher ein wie die Sünde ohne die gratia efficax nach dem thomistischen Systeme: Das Geschöpf wird todsicher der vollgenügend, aber mit einer gewissen Zurückhaltung dargebotenen Generalinfluenz Widerstand leisten, obwohl es ihr gegenüber sich wirklich widerstandslos verhalten könnte.

Der sel. Petrus Canisius schrieb einmal: „Ich erkannte, daß ich nichts bin und nichts weiß. Aus mir selbst kann und habe ich nichts. Du allein, o Gott, bist alles Guten Anfang, Mitte und Ende. Alles quillt aus dir und zu dir muß alles zurückfließen. In mir ist vieles unrein, weil ich mich selbst für etwas halte. Ich habe viel gesündigt, weil ich deine Gaben nicht dir zurückstelle, sondern aus ihnen mir selbst Lob bereitete und Lob bereiten ließ. Von jetzt an will ich mit deiner Gnade mich selbst mit neuen Augen betrachten." So eine Erleuchtung im Dome zu Ankona [1]). Diesen Gedanken des Seligen entsprechen die Ausführungen des Skotus, daß sogar zu allem Positiven in den Sündenakten, erst recht aber, wie wir weiter hören, überhaupt zu allen rechten Akten Gottes wirksame Generalinfluenz nötig sei. Der freie Wille ist so unabhängig wie sonst keine geschöpfliche Kraft gegenüber allem Geschöpflichen, aber auch er hängt ab von Gott, dem

[1]) Vgl. Braunsberger, Petr. C. 196 f.



Prinzipe und Schlußziele von allem, in seiner ganzen Existenz und auch Kausalität[1]).

Wir können darum als Ergebnis der bisherigen Untersuchung über die Wirksamkeit und Notwendigkeit der göttlichen Generalinfluenz den Satz formulieren: Alles Unvollkommene und Verfehlte am geschöpflichen Wollen ist unser alleiniges und ureigenstes Werk; dagegen alles Positive und irgendwie Teilweise-Gute auch an unseren Sündenakten kommt nur zustande durch Gottes wirksam-ausführende Mitwirkung.

(Schluß folgt.)

---

[1]) Vgl. S. 118.

Die Franziskaner der Matricula ordinatorum des Hochstifts Merseburg.

Von Georg Buchwald.

(Fortsetzung und Schluß.)

⟨19. Dezember 1500⟩

Ordinaciones clericorum Sabato Veni et ostende anno Domini M^{o}CCCCC

Accoliti

20 frater Clemens Judicis de ordine Minorum Lipcz

Subdiacones

34 frater Johannes Sartoris de ordine Minorum Lipczensis
35 Jeronimus Fugenspan " " [bergensis
36 Johannes Reyff de ordine Minorum conventus Alden-
37 Johannes Beker ex conventu Minorum Lipczensi

Diaconi

10 frater Johannes Lencker ex conventu Lipczk ordinis Minorum
11 Allexius de ordine Minorum Oschacz [zensis
12 Georgius Zcinck de ordine Minorum conventus Zcit-
13 Nicolaus Fabri de ordine Minorum Aldenbergensi

Presbiteri

12 frater Sebastianus Meckenlor Minorum de conventu Lipczensi
13 Wolffgangus Judicis de ordine Minorum Zcwickaviensi
14 Nicolaus Hilscher de ordine Minorum conventus Oscha-
15 Franciscus Fabri } conventus Minorum [czensi
16 Blasius Becherer } Zcitzensis
17 Johannes Frawstat de ordine Minorum conventus Alden-
18 Gislerus de Dißkaw ordinis Minorum [burgensi

⟨10. April 1501⟩

Ordinaciones clericorum Sabato in vigilia Pasce anno xv^{c}j^{o}

Subdiaconi

5 frater Nicolaus } ordinis Minorum Hallensis
6 Benedictus }

Diaconi

4 frater Petrus } ordinis Minorum conventus Hallensis
5 Tilemannus }

⟨18. Dezember 1501⟩

Ordinaciones clericorum Sabato Veni et ostende anno M^{o}v^{o}primo

Accoliti

29 frater Petrus Glaß ordinis Minorum Dreßdensis
32 frater Bonaventura Judicis Minorum de Lipczk

Subdiaconi

38 frater Egidius Liphart } conventus Tochaviensis
39 Georgius Worczel }
40 Georgius Rochlicz }
41 frater Franciscus Wilke conventus Minorum Misnensis



Presbiteri

7 frater Petrus Birke ordinis Minorum Dresdensis
8 frater Otto Doleatoris ordinis Minorum Zcicz

<26. März 1502>

Ordinaciones clericorum in vigilia Pasce anno Domini xvcij

Subdiaconi

6 frater Bonaventura Minorum conventus Lipczensis

Diaconi

5 frater Johannes Sartoris conventus Minorum Lipczensis

<17. Dezember 1502>

Ordinaciones clericorum Sabato Veni et ostende anno xvcij

Accoliti

20 frater Nicolaus Yßleben minor
21 frater Michael „
22 frater Baltasar Kemler minor

Subdiacones

19 frater Conradus Wynderlich Minorum
20 frater Johannes Wynter Minorum
21 frater Nicolaus Bule Minorum
22 frater Johannes Clingenbeck Minorum
26 frater Sebastianus Doring Minorum
31 frater Andreas Gelhar Minorum

Diacones

10 frater Johannes Frutel Minorum
11 frater Johannes Ludwicii Minorum
12 frater Franciscus Judicis Minorum

Presbiteri

4 frater Johannes Groß [1]) Minorum
5 frater Paulus Plaw Minorum
8 frater Jacobus Swederich [2]) Minorum

<11. Juni 1503>

Anno Domini quingentesimo tercio ipso die Trinitatis dominus noster graciosus dominus Tilo Dei et apostolice sedis gracia episcopus Merßburgensis contulit primam tousuram

1 fratri Kiliano Albrich de Lautshusen et
2 fratri Laurencio Vochß de conventu Hallensi et ordinis Minorum

<23. Dezember 1503>

Ordinaciones clericorum Sabato Veni et ostende anno ꝛc. xc3o

Accolitus

34 fratres Andreas Sutoris Minorum de Dres [3])
35 fratres Nicolaus Monachi Minorum de Dres [3])

---

[1]) Im Jahre 1528/29 war Johannes Grosch, ehemaliger Guardian des Coburger Franziskanerklosters, Pfarrer der Veste. Vgl. E. L. Enders, Dr. Martin Luthers sämtliche Werke. Briefwechsel IX, Calw u. Stuttgart 1903, S. 4.

[2]) Vgl. über ihn F. Doelle, Briefmappe, in: Reformationsgeschichtl. Studien und Texte Heft 21 u. 22, Münster i. W. 1912, 40—43.

[3]) Rand abgeschnitten.



36 fratres Henricus Sutoris Minorum Torg [1])
37 fratres Ludwicus Schenk Minorum Lipc [1])
38 fratres Martinus Kellner Minorum Cicensis

Subdiacones

49 frater Fabianus Judicis ordinis Minorum

Diacones

11 frater Wolffgangus Norlingen Minorum
13 fratres Bonaventura ordinis Minorum
14 fratres Jheronimus ordinis Minorum
15 fratres Johannes Lupi ordinis Minorum
16 fratres Johannes Schuczlich ordinis Minorum
17 fratres Franciscus Thilonis Minorum

Presbiteri

14 fratres Sebastianus Schubart Minorum
15 fratres Martinus Sittaw „
20 frater Johannes Lencker Minorum

⟨23. Dezember 1508⟩

Ordinaciones clericorum Sabbato Veni et ostende anno Domini ɡv^{c} octavo per d. Tilonem Episcopum ut supra

Subdiaconi

26 frater Johannes Endeman ordinis Minorum conventus Lipczensis
27 frater Franciscus Kobeler ordinis Minorum conventus Lipczensis

Diaconi

7 frater Caspar Langeschrot ordinis Minorum conventus Lipzk

⟨30. März 1510⟩

Ordinaciones clericorum in vigilia Pasce anno Domini ɡv^{c}decimo per d. Thilonem Episcopum utsupra

Subdiaconi

12 frater Blosius Scriptoris conventus Minorum Cicensis
13 frater Johannes Grisenheller conventus Minorum Cicensis
14 frater Johannes Lewpolt conventus Minorum Cicensis
15 frater Fridericus Bruner conventus Minorum Cicensis
16 frater Wenczslaus Fabri conventus Minorum Cicensis

Presbiteri

27 frater Georgius Althaus ordinis Minorum in Weyda
28 frater Heinricus Sartoris ordinis Minorum conventus Cicensis
29 frater Sebastianus Voyt ordinis Minorum conventus Cicensis
30 frater Johannes Brewer ordinis Minorum conventus Cicensis
31 frater Thomas Weyß [2]) ordinis Minorum conventus Cicensis

---

[1]) Rand abgeschnitten.

[2]) Ein Kaplan Thomas Weytz zu Gotha war früher Franziskaner in Eisenach. Vgl. Ernestinisches Gesamtarchiv zu Weimar unter Reg. O. O. 792 Nr. 237.

⟨21. Dezember 1510⟩

Ordinaciones clericorum Sabato Veni et ostende anno Domini xv^{c}decimo per dominum Thilonem Episcopum utsupra

Accoliti

18 Martinus Kinder / 19 Caspar Reßke } Minorum Kemnicensis

20 Bernhardus Wan / 21 Johannes Werneri / 22 Bernhardus Egecz / 23 Johannes Koler / 24 Paulus Kolgart } ordinis Minorum conventus Lipczensis

⟨20. Dezember 1511⟩

Ordinaciones clericorum Sabato Veni et ostende anno xv^{c}undecimo per dominum Thilonem Episcopum utsupra

Subdiaconi

26 frater Nicolaus Borg conventus Minorum Dresdensis

Diaconi

10 frater Nicolaus Corrigiarii ordinis Minorum de Dreßden

Presbiteri

3 frater Johannes Schrenck / 4 frater Oswaldus Gunther } ordinis Minorum Friburgensis

⟨26. März 1513⟩

Ordinaciones clericorum in vigilia Pasce anno Domini xv^{c}xiii^{o} per dominum Thilonem Episcopum utsupra

Subdiaconandi

8 frater Adrianus Brewer

9 frater Albertus Stubenrauch ordinis Minorum conventus Lip- [zcensis

Presbiterandi

12 frater Cristannus Gerhardi conventus Minorum Hallensis

⟨17. Dezember 1513⟩

Ordinaciones clericorum Sabato Veni et ostende anno xv^{c}xiij per dominum Thilonem episcopum Merseburgensem ꝛc.

Subdiaconi

18 frater Wolffgangus Borneman conventus Minorum Zciczensis

Dyaconi

16 frater Anthonius Hermanni / 17 frater Albertus Stubenrauch } conventus Minorum montis S. Anne

18 frater Heinricus Scherer conventus Minorum Zciczensis

⟨1. April 1514⟩

Ordinaciones clericorum Sabato quo cantatur Scientes anno Domini xv^{c}xiiij^{to}

Accoliti

6 frater Matthias Keßler ordinis s. Francisci de Hallis

Subdiaconi

1 frater Johannes Gola ordinis sancti Francisci de Lipczk

Dyaconi

4 frater Bartholomeus Berencze ordinis sancti Francisci de Hallis

Prespiteri

4 frater Casperus Jeska ordinis s. Francisci de Hallis

⟨15. April 1514.⟩

Ordinaciones clericorum in vigilia Pasce anno Domini xv^{c}xiiij^{to}

Subdiaconi

5 frater Petrus Swarcz ordinis minoris conventus Hallensis

6 frater Matthias Theiner eiusdem ordinis in Hallis

⟨23. September 1514⟩

Ordinaciones clericorum Sabato quo canitur Venite adoremus anno Domini xv^{c}xiiij^{to}

Accolitandi

16 frater Martinus Becherer conventus Minorum Lipzcensis

17 frater Georgius Leonis ordinis Minorum conventus Kemnicensis

Subdyaconi

13 frater Gregorius Drewen ordinis Minorum de monte S. Anne

Diaconi

6 frater Porphirius de Kamencz ordinis Minorum conventus Kade-[nensis

Presbiteri

9 frater Adrianus Prawer ordinis Minorum conventus Lipzensis

10 frater Rudolffus de Kadena ordinis Minorum

⟨24. März 1515⟩

Ordinaciones clericorum Sabato quo canitur Sicientes in aula episcopalis curie anno Domini xv^{c}xv^{to}

Accoliti

9 frater Franciscus Peuchen In Oschacz ordinis Minorum

Diaconi

29 frater Heynricus Stenichen ordinis Minorum in Oschicz

Presbiteri

26 frater Antonius Puschman ordinis Minorum de Oschicz

⟨2. Juni 1515⟩

Ordinaciones clericorum Sabato quo canitur Charitas Dei anno Domini xv^{c}xv^{to}

Accoliti

13 frater { Valentinus Kaschner } ordinis Minorum conventus
14 frater { Bartholomeus Schroter[1] } Lipzensis

Subdiaconi

1 frater Petrus Schrawdenbach ordinis Minorum in Hallis

Diaconi

5 frater Petrus Schwarcz ordinis Minorum in Hallis

6 frater Johannes Ihar ordinis Minorum conventus Lipsensis

Prespiteri

22 frater Bartholomeus Birencz ordinis Minorum In Hallis

---

[1]) Leipz. Univ.-Matr. S. 1513 Bartholomeus Schroder ex Delicz.



⟨22. Dezember 1515⟩

Ordinaciones clericorum Sabato quo canitur Veni et ostende anno Domini 1515

Accoliti

15 frater Anthonius Weyssenberg ordinis Minorum In Lipczk
16 frater Petrus
17 frater Levinus } ordinis Minorum de Ceicz
18 frater Gabriel ordinis Minorum de Zcwickaw

Subdiaconi

27 frater Valentinus Castener ordinis Minorum In Lipczk

Diaconi

8 Hieronimus ordinis Minorum de Ceycz

Presbiteri

4 frater Jodocus Landarier ordinis Minorum In Zcwickaw

⟨17. Mai 1516⟩

Ordinaciones clericorum Sabato quo canitur Charitas Dei anno 1516

Accoliti

6 frater Valentinus Krell ordinis Minorum In Lipczig

Subdiaconi

3 frater Georgius de Salina ordinis Minorum In Lipczk

Diaconi

5 frater Anthonius Weissenberg ordinis Minorum In Lipczk
6 frater Jheronimus Molitoris ordinis Minorum de Kempnicz

Prespiteri

20 frater Johannes Seyfart
21 frater Petrus Bohemensis } ordinis Minorum conventus In Camencz

⟨20. September 1516⟩

Ordinaciones clericorum Sabato quo canitur Venite adoremus anno Domini millesimo quingentesimo sextodecimo

Accoliti

17 frater Andreas de Nyssa ordinis Minorum In Caden

Subdiaconi

7 frater Andreas Arne ordinis Minorum In Cadan
10 frater Martinus Schlechte de Zceicz ordinis Minorum

Diaconi

4 frater Wolffgangus Kuhne ordinis Minorum Zciczensis
5 frater Valentinus Kasener
6 frater Georgius de Salina } ordinis Minorum in Lipczk

Prespiteri

10 frater Jacobus Schonemann ordinis Minorum In Zceicz
12 frater Bernhardus Egricz ordinis Minorum In Egra

⟨20. Dezember 1516⟩

Ordinaciones clericorum Sabato quo canitur Veni et ostende anno Domini 1516

Accolitati

18 Ludewicus Fabri
19 Sebastianus Molitoris } ordinis Minorum ex Budewis

Subdiaconati

41 Georgius Rosell }
42 Georgius Pileatoris } ordinis Minorum de Gorlicz
43 Benedictus Wagener ordinis Minorum de Kemnicz

Diaconi

5 frater Georgius Leonis ordinis Minorum ex Kempnicz
7 frater Georgius Hoffman ordinis Minorum In Friberg
8 frater Elizarius Jhan }
9 frater Johannes Francisci } Ordinis Minorum Budeßnensis
10 frater Jacobus Fabiani }

Presbiteri

5 frater Martinus Kinder ordinis Minorum ex Kempnicz
11 frater Admundus Sckulteti }
12 frater Franciscus Lymme } ordinis Minorum de Gorlicz
13 frater Wenczlaus Claus ordinis Minorum Budisnensis
14 frater Wolffgangus Kuhne ordinis Minorum s. Francisci de Friberga

<19. September 1517>

Ordinaciones clericorum Sabatho quo canitur Venite adoremus anno xv^{c}xvij°

Accoliti

16 frater Ambrosius Sartoris ordinis Minorum ex Conventu Fribergensi
18 frater Franciscus ex ordine Minorum Ex Hallis
19 frater Allexius ordinis Minorum ex Hallis
22 frater Franciscus Pewssel ordinis Minorum ex Conventu Curiensi
23 frater Johannes Vheystadt ordinis Minorum ex Conventu Weymarensi

Subdiaconi

17 Cristofferus Gullener ordinis Minorum de conventu Friburgensi
18 Wenczeslaus ordinis Minorum ex Hallis
19 Albertus Wulpis ordinis Minorum de conventu Zwickaviensi
21 Egidius Stobenfell ordinis Minorum ex Conventu Curiensi

Diaconi

7 frater Stanislaus de Senfftenberg ordinis Minorum de observancia
10 frater Petrus Hillebrant ordinis Minorum In Allemburg [viensi
12 frater Jacobus Schulteti ordinis Minorum de conventu Zwicka-
13 frater Udalricus Hofflinger ordinis Minorum de conventu Curiensi

Presbiteri

11 frater Mattheus de Stolpen ordinis Minorum de observancia
15 frater Andreas Kohl ordinis Minorum de Dresen
17 frater Bonaventura ordinis Minorum ex Hallis
18 frater Petrus Schraudenbach ordinis Minorum ex Hallis
21 frater Petrus Schoneck } ordinis Minorum de conventu
22 frater Michael Morgener } Zwickaviensi
23 frater Nicklaus Eberth ordinis Minorum ex Conventu Curiensi
24 frater Petrus Ubel ordinis Minorum ex Conventu Waymarensi

⟨19. Dezember 1517⟩

Ordinaciones clericorum Sabato quo canitur Veni et ostende anno Domini xvcxvijto

Accoliti

14 frater Petrus Stangwe ordinis Minorum de Dresden
15 frater Franciscus Hegewalt ordinis Minorum ex Friberga

Subdiaconi

17 frater Ambrosius Sartoris ordinis Minorum de Dresden
18 frater Andreas Molitoris ordinis Minorum ex Friberga
22 frater Martinus Carpentarii[1]) ordinis Minorum ex Zwickaw

Diaconi

9 frater Bartholomeus Schroter ordinis Minorum de Deliczsch
11 frater Vitus Fabri ordinis Minorum ex Zwickaw
12 frater Wenczeslaus Wilde ordinis Minorum de Dresden
13 frater Egidius Marggrave ordinis Minorum ex Friberga

Presbiteri

6 frater Johannes Coci ordinis Minorum ex Zwickaw
7 frater Bonaventura Voyt ordinis Minorum ex Zwickaw
8 frater Wolffgangus Ernst ordinis Minorum ex Zwickaw
9 frater Adamus Herbst ordinis Minorum ex Dresden

⟨27. Februar 1518⟩

Ordinaciones clericorum Sabato quo canitur Intret oracio anno Domini xvcxvijo

Subdiaconi

19 frater Brosius Textoris ordinis Minorum conventus Torgensis
20 frater Lucas Selender ordinis Minorum conventus Torgensis

⟨20. März 1518⟩

Ordinaciones clericorum Sabato quo canitur Scientes anno Domini millesimo quingentesimo decimo octavo

Subdyaconi

8 frater Mauricius Sculteti conventus Torgensis

Dyaconi

18 frater Casparus Hewbel conventus Torgensis

Presbiteri

12 Bartholomeus Schroter de Delicz ordinis Minorum de Lawsigk

⟨29. Mai 1518⟩

Ordinaciones clericorum Sabato quo canitur Charitas Dei anno Domini xvcxvijo

Prespiteri

17 frater Benedictus Wagner ordinis Minorum de observancia conventus in Kemnicz

---

[1]) Im Jahre 1527 war Martin Carpentarii im Franziskanerkloster zu Görlitz. Vgl. Neues Lausitzisches Magazin XXV, Görlitz 1849, 30.



<18. September 1518>

Ordinaciones clericorum Sabato, quo canitur Venite adoremus anno Domini xv^{c}xviij^{o}

Diaconi

4 frater Andreas Koburg ordinis Minorum conventus Lipsensis

Presbiteri

1 frater Martinus Forster
2 frater Ambrosius Sartoris } ordinis Minorum In Lipczk

14 frater { Jeronimus Molitoris
15 Georgius Leonis } ordinis Minorum conventus In Monte S. Anne

<19. März 1519>

Ordinaciones clericorum Sabato quo canitur Intret oracio anno Domini xv^{c} und xix^{o}

Accoliti

9 frater Ulricus Hennell ordinis Minorum Conventus Lipsensis

<18. Juni 1519>

Ordinaciones clericorum Sabato quo canitur Charitas Dei anno 1519

Subdiaconi

8 frater { Ulricus Henel
9 Fridericus Winckler
10 Erhardus Fabri
11 Bartholomeus Laurencii } ordinis Minorum In Lipczk

Diaconi

4 frater Mathias Westerberg ordinis Minorum conventus Lipsensis

<3. März 1520>

Ordinaciones clericorum Sabato, quo canitur Intret oracio anno Domini ꝛc. vicesimo

Accoliti

16 frater Georgius Kohler ordinis Conventus Czizensis
19 frater Hermannus Rueß ordinis Minorum conventus Hallensis

Dyaconi

12 frater { Bartholomeus Laurencii
13 Fridericus Winckler
14 Erhardus Fabri } ordinis Minorum Conventus Lipcensis

<24. März 1520>

Ordinaciones clericorum Sabato quo canitur Sicientes venite ad aquas anno Domini xv^{c}xx^{o}

Accoliti

13 frater Johannes Roeder ordinis Minorum conventus In Weyde

Subdyaconi

6 Georgius Kohler
7 Wolfgangus Ottonis } ordinis Minorum conventus Cicensis
15 Johannes Kocher ordinis Minorum In Weyde

<2. Juni 1520>

Ordinaciones clericorum Sabato quo canitur Caritas Dei anno ꝛc. xv^{c} und xx°

Acolitandi

8 prius ton<suratus> frater Nicolaus Kulen ordinis minorum In Lipczck

Subdiaconandi

5 frater Matthias Rudolffi[1]) ordinis Minorum Ex Lipzck

<22. Dezember 1512>

Ordinaciones clericorum Sabato quo canitur Veni et ostende anno ꝛc. xx°

Subdiaconi

11 frater Mauricius Dorlen ordinis sancti Francisci
13 frater { Nicolaus Soteris } ordinis Minorum Lipzensis
14 frater { Franciscus Molitoris } ordinis Minorum Lipzensis

Diaconi

8 frater { Bernhardinus Dopfer ordinis sancti Francisci
9 frater { Johannes Koecher ordinis sancti Francisci

<21. September 1521>

Ordinaciones clericorum Sabbato 21. Septembris quo canitur Venite adoremus ꝛc. Anno 1521°

Accoliti

3 frater Johannes Goczschell ordinis Minorum

Diaconi

3 frater { Mathias Rudolphi } ordinis Minorum { Lipczensis
4 frater { Wolffgangus Sydeman } ordinis Minorum { ex Lausich

Presbiteri

2 frater Richardus Leman ordinis Minorum

<20. September 1522>

Ordinaciones clericorum Sabbato XX. mensis Septembris 1522 quo canitur Venite adoremus. Adolphus Episcopus etc.

Accolitus

1 frater Thomas Bremsich ordinis Minorum montis S. Anne

Diaconi

1 frater Bonaventura Bachstelcz ordinis Minorum montis S. Anne

Presbiteri

6 frater Michael Franck ordinis Minorum montis S. Anne

<20. Dezember 1522>

Ordinaciones clericorum Sabbatho xx° mensis Septembris[2]) quo canitur Veni & ostende anno Domini 1522

Accoliti

3 frater { Georgius de Egra } ordinis Minorum Lipczensis
4 frater { Johannes } ordinis Minorum Lipczensis

[1]) Matthias (od. Matthäus) Rudolph ist der „kluge Mönch von Kamenz". Er lebte dort noch im Jahre 1564. Vgl. E. Machatschek, Geschichte der Bischöfe des Hochstiftes Meißen, Dresden 1884, 795. Vgl. auch Neues Lausitzisches Magazin, Bd. 72, Görlitz 1896, S. 253 f.

[2]) Schreibfehler.

Subdiaconi

2 frater Johannes Gotschalck ordinis Minorum Lipczensis
3 frater Joseph Borkan ordinis Minorum Hallensis

Diaconi

3 frater Franciscus Molitoris ordinis Minorum Lipczensis
4 frater Jheronimus Steyger ordinis Minorum Lipczensis

Presbiteri

3 frater Wolffgangus Seydeman ordinis Minorum de Lusigk

<21. März 1523>

Ordinaciones clericorum Sabbato quo canitur Sicientes venite ad aquas anno ꝛc. vicesimo tercio

Accoliti

2 frater Conradus Duren ordinis Minorum Cziczensis

Subdiaconi

2 frater Johannes Molitoris ordinis Minorum de Kemnicz
3 frater Johannes Koppelt ordinis Minorum de Weyda

Dyaconi

9 frater Gregorius Reytell ordinis Minorum Cziczensis

Presbiteri

4 frater Fridericus Winckler ordinis Minorum Lipcensis

<4. April 1523>

Ordinaciones clericorum Sabbato in vigilia Pasce 4. Aprilis 1523 per reverendissimum d. Adolffum ex principibus de Anholt Episcopum &c.

Subdiaconi

5 frater Conradus de Duren ordinis Minorum Zeitzensis Numburgensis dioceseos

Diaconi

4 frater Johannes Koppel ordinis Minorum Zceitzensis Numburgensis dioceseos

<19. September 1523>

Ordinaciones clericorum Sabatho quo canitur Venite adoremus anno Domini millesimo quingentesimo vicesimo tercio

Subdiaconi

4 frater Simon Kotwitz[1]) ordinis Minorum conventus Lipsensis
5 frater Thomas Prems ordinis Minorum conventus monte dive [Anne
6 frater Nicolaus Trommer eiusdem ordinis et conventus

Presbiteri

2 frater Thilemannus Dencker ordinis Minorum conventus Lipcensis
3 frater Franciscus Molitoris eiusdem ordinis et conventus
4 frater Bonaventura Bachsteltz ordinis Minorum conventus monte dive Anne

<20. Februar 1524>

Ordinaciones clericorum Sabato quo canitur Intret oracio anno a Nativitate Domini millesimo quingentesimo quarto ultra vigesimum

Diaconi

6 frater Johannes Gotschalh ordinis Minorum Conventus Lipcensis

---

[1]) Vgl. Förstemann, Urkundenbuch der Stadt Leipzig III 303.



Presbiteri

1 frater Jeronimus Steyger ordinis Minorum conventus Lipcensis

<12. März 1524>

Ordinaciones clericorum Sabato quo canitur Scientes venite ad aquas anno a Nativitate Domini millesimo quingentesimo vigesimo quarto

Subdiaconi

3 frater Martinus Heinrich ordinis Minorum conventus in Czeitz

Diaconi

3 frater Conradus de Thurn ordinis Minorum conventus Zitzensis

<27. März 1540>

Ordinaciones Sabato Sancto Pasce 1540

Accoliti

1 frater Franciscus Tinctoris ordinis Minorum conventus Hallensis

---

<21. Oktober 1553>

Extra statuta tempora anno 53

Bernardinus Birreuter ordinis Fratrum Minorum feria 6ta quae fuit 21^{a} Octobris accepit acoluthatum cum caeteris minoribus ordinibus

<15. September 1554>

Ordinaciones clericorum per D. Michaelem episcopum Merseburgensem Sabbato 4^{or} temporum post festum Exaltationis S. Crucis an: 54 in sacello arcis Mersburgensis

Subdiaconi

3 frater Bernardinus Birreuter ordinis Fratrum Minorum

<5. Februar 1555>

In festo S. Agathae

Frater Paulus Meusman ordinis divi Francisci in acolitum ordinatus est Hallensis

<8. Juni 1555>

Ordinaciones clericorum per D. Michaelem episcopum Merseburgensem Sabbato 4^{or} temporum post Penthecosten quo canitur Charitas Dei anno LV. in sacello arcis Merseburgensis

Subdiaconus

Frater Paulus Meusman ordinis Minorum Hallensis

<21. September 1555>

Ordinaciones clericorum per dominum Michaelem episcopum Merseburgensem Sabbato 4^{or} temporum post festum Exaltationis S. Crucis an: LV in sacello arcis Mersburgensis

Diaconi

2 Frater Paulus Klentzman ordinis s. Francisci Hallensis.

Die Tafel des ersten Provinzkapitels der Straßburger Observanten zu München im Jahre 1517.

Mitgeteilt von P. Ferdinand Doelle O. F. M.

Der letzte Provinzvikar der Straßburger Observanten war Kaspar Schatzgeyer. Auf dem Provinzkapitel in Heidelberg im August 1514, an dem er als Guardian von Ingolstadt teilnahm, wurde er zum Provinzvikar gewählt [1]). Als solcher nahm er 1517 mit Johannes Macheysen am Generalkapitel zu Rom teil, auf dem alle stimmberechtigten Konventualen und Observanten erscheinen mußten. Schatzgeyer wurde auf diesem Generalkapitel zum ersten Provinzial der Straßburger Provinz ernannt. Nach seiner Rückkehr in die Provinz hielt er in München ein Kapitel ab, das Macheysen zum Provinzial erwählte, während Schatzgeyer zum Kustos von Bayern und Guardian von Nürnberg erwählt wurde [2]). Im folgenden veröffentlichen wir die Kapitelstafel dieser ersten wichtigen Versammlung zu München am 15. August 1517 nach einer Kopie im Reichsarchiv zu München unter Signatur $3^{1}/_{2}$ Nr. 19.

Das ist die tafel der ussprechung der wirdigen versamlung des capitel der mindern bruder der observancz straspurger provincz durch den wirdigen vatter Caspar Schaczgeir minister der egenanten provincz in dem convent zu Minchen auff das fest unser lieben frawen himelfart 1517 gehalten.

Zu dem ersten ist der wirdig vatter Johannes Macheysen gardian zu Nürmberg in provincialminister erwolt worden. Auch ist der wirdig vatter Caspar Schaczgeir erwolt worden zu einem custos der custodi zu Bayrn. Der wirdig vatter Wendelinus von Lauterburg [3]) custos der custodi am Reyn. Der wirdig vatter Michael Fryeß [4]), custos der custodi in Schwaben.

In dem convent zu Minchen gardian als vor, vicegardian bruder Sebastianus Stein, prediger als vor, noviczenmaister bruder Michael Neupar, jungenmaister bruder Sigismundus Prunner, lesmaister der jungen bruder Conradus Henfler.

[1]) Vgl. Nikolaus Paulus, Kaspar Schatzgeyer, ein Vorkämpfer der katholischen Kirche gegen Luther in Süddeutschland, in: Straßburger Theologische Studien III, Freiburg i. Br. 1898, 27; Parthenius Minges, Geschichte der Franziskaner in Bayern, München 1896, 57.

[2]) AF II 560. [3]) Vgl. über ihn Minges 57.

[4]) Vgl. F. Doelle, Observanzbewegung in der sächsischen Franziskanerprovinz, Münster i. W. 1918, 179.



In dem convent zu Basel gardian und vicegardian als vor, prediger bruder Johannes Lewthart, lesmaister, jungenmaister und noviczenmaister als vor.

In dem convent zu Nurmberg gardian der wirdig vatter Caspar Schaczgeir, vicegardian bruder Johannes Pencher, prediger als vor, noviczenmaister als vor, jungenmaister und lesmaister bruder Johannes Ebner.

In dem convent zu Mencz gardian bruder Allexander Molitoris[1]), vicegardian und noviczenmaister bruder Jheronimus Kettenpach, prediger als vor, lesmaister als vor, jungenmaister bruder Balthasar Huny.

In dem convent zu Heydelberg gardian bruder Johannes Gernolt, vicegardian bruder Nicolaus Scheuberlin, prediger bruder Jacobus Köler, lesmaister als vor, noviczenmaister bruder Wolfgangus Naupack, jungenmaister bruder Laurencius Franck.

In dem convent zu Bamberg gardian als vor, vicegardian bruder Petrus Porer, prediger bruder Johannes Veger, noviczenmaister bruder Gabriel Vidler, jungenmaister und lesmaister bruder Johannes Hilbrant.

In dem convent zu Ingolstat gardian als vor, vicegardian bruder Johannes Pachman, prediger als vor, lesmaister bruder Johannes Silvensis, noviczenmaister bruder Johannes Hamel, jungenmaister bruder Franciscus Roch.

In dem convent zu Vlm gardian als vor, vicegardian und noviczenmaister bruder Jacobus Genger(?), prediger als vor, jungenmaister und lesmaister als vor.

In dem convent zu Lanczhut gardian bruder Thomas Schilher vicegardian und noviczenmaister bruder Sebastianus Parn, prediger als vor, lesmaister bruder Conradus Rockenburger, jungenmaister bruder Jeorius Pucher.

In dem convent zu Rufach gardian bruder Conradus Sartoris, vicegardian als vor, prediger bruder Heinricus Pock, noviczenmaister bruder Thomas Franck, jungenmaister als vor, lesmaister bruder Johannes Kompaw.

In dem convent zu Pforczen gardian bruder Johannes Racz, vicegardian und lesmaister bruder Wendelinus Fabri[2]), prediger bruder Jacobus Carnificis, noviczenmaister bruder Johannes Richardi, jungenmaister als vor.

In dem convent zu Heylprun gardian als vor, vicegardian und noviczenmaister als vor, prediger bruder Johannes Winczler[3]),

---

1) Minges 85. 2) Minges 85f.

3) M. Demuth, Johannes Winzler, ein Franziskaner aus der Reformationszeit, in: FS IV (1917) 254—294.



lesmaister bruder Johannes Weishaupt, jungenmaister bruder Philippus Marcolfi.

In dem convent zu Tibingen gardian als vor, vicegardian und noviczenmaister als vor, prediger als vor, lesmaister bruder Johannes Findling[1]), ju<n>genmaister als vor.

In dem convent zu Fryburg gardian und prediger als vor, vicegardian und noviczenmaister bruder Kilianus Zirndorffer, lesmaister als vor, jungenmaister bruder Gregorius Gengenpach.

In dem convent zu Wyssenburg gardian als vor, vicegardian bruder Michael Brigel, prediger und lesmaister bruder Jacobus Summerhart (?), noviczenmaister bruder Jodocus Drexler, jungenmaister bruder Adam Kirchperger.

In den convent zu Oppenhem gardian als vor, vicegardian und noviczenmaister bruder Andreas Peringer, prediger und lesmaister als vor, jungenmaister bruder Conradus Waldenberger.

In dem convent zu Amberg gardian als vor, vicegardian und noviczenmaister als vor, prediger als vor, jungenmaister und lesmaister bruder Johannes Osterman.

In dem convent zu sandt Vlrich pey par[2]) gardian als vor vicegardian bruder Johannes Schenck, prediger bruder Wendelinus Rastat.

In dem convent zu Leonberg gardian bruder Johannes Eck, vicegardian als vor, prediger als vor, noviczenmaister bruder Vlricus Sueß, jungenmaister und lesmaister bruder Johannes Franck.

In dem convent zu Kelham gardian bruder Jheremias Mieli[3]), vicegardian als vor, prediger bruder Johannes Porer.

In dem convent zu Rietfeld gardian bruder Heinricus Stirner, vicegardian bruder Petrus Prunck, prediger bruder Martinus Heinrici.

In dem convent zum Lenczfrid gardian bruder Rudolffus Jung, vicegardian bruder Bartholomeus Staudach, prediger als vor.

In dem convent auf dem Mengeberg gardian bruder Johannes Pfefferkorn, vicegardian bruder Nicolaus Liechtenstern, prediger als vor.

In dem convent zu Keysersperg gardian als vor, vicegardian und noviczenmaister und lesmaister bruder Nicolaus Cantrifusoris, prediger bruder Johannes Hartmanni, jungenmaister bruder Marsilius Petri.

In dem convent zu Creiczenach gardian als vor, vicegardian bruder Johannes Fusenhart, prediger und lesmaister bruder Crist-

---

[1]) H. Hurter, Nomenclator literarius II, Innsbruck 1906, 1255.

[2]) Barr in Elsaß.

[3]) Hier fehlt etwas. Es muß heißen „Mielich“. Vgl. Minges 96.



mannus Procuratoris, noviczenmaister bruder Johannes Ridenpaur, jungenmaister bruder Johannes Nuspach.

In dem convent zu Zabern gardian als vor, vicegardian bruder Johannes Hert, prediger als vor, noviczenmaister bruder Jeorius Hep, jungenmaister und lesmaister bruder Martinus Erhardi.

Des wirdigen vatter provincialminister gesel ist bruder Johannes Heilman.

In dem convent sandt Vrsula im Fremersperg president als vor, prediger als vor.

In Pynicken[1]) zu unser lieben frawen president bruder Peter Pruckschleger, prediger bruder Johannes Scheuberlin.

In dem closter sandt Claren in Gnadental[2]) peychtvatter als vor, sein gesel und prediger bruder Johannes Waltheri.

In Nurnberg zu sandt Claren peychtvatter bruder Johannes Fierling, sein gesel bruder Wendelinus Stein.

In Minchen zu sandt Claren am Anger peichtvatter als vor, sein gesel und prediger bruder Johannes Cristmanni.

In Bamberg zu sandt Claren peychtvatter, sein gesel und prediger als vor.

In Sefflingen[3]) peychtvatter bruder Bernhardus Keim, sein gesel als vor, prediger bruder Johannes Erhardi.

In Pfullingen peichtvatter als vor, sein gesel als vor, prediger als vor.

In Heylprun paichtvatter als vor, sein gesel und prediger bruder Johannes Haug.

In Pryxn[4]) peichtvatter, sein gesel und prediger als vor.

In Alspach[5]) peichtvatter bruder Johannes Feldencz, sein gesel und prediger als vor.

Der visitator der dritten regel Francisci in der gegent des conventz Basel ist wie vor.

Des conventz Nurnberg und Bamberg wie vor.

Des conventz Mencz und Heidelberg der gardian von Mencz.

Des conventz Weysenburg[6]) wie vor.

Der convent Minchen, Ingolstat, Lanczhut, Kelham wie vor.

In der gegent der convent Vlm und Lenczfrid bruder Benedictus von Lauterburg, Tybingen und Leonberg bruder Jacobus Preunlen, Heylprun der gardian desselben convent.

---

1) Binningen in Baden.

2) Gnadenthal bei Basel. Über die Klarissenklöster s. Edmund Wauer, Entstehung und Ausbreitung des Klarissenordens, besonders in den deutschen Minoritenprovinzen, Leipzig 1906.

3) Das Kloster Söflingen wird von Wauer nicht aufgeführt.

4) Brixen. 5) Alsbach. 6) Weißenburg in Elsaß.

Ornung der vatter des capitelß.

Nach und unser heilige observancz ist widerumb kummen zu dem ersten standt. Des ministeriat halben hat gevallen den vattern des provincialcapitels des custodiatz halben unser provincz gleichförmig ze machen der regel in der gestalt, das man sol haben drey custodi und drey custodes. Die erst soll sein die custodi am Rein, die pegreifft dise convent: Basel, Mencz, Rufach, Fryburg, Wyssenburg, Oppenhem, Sandt Vlrich, Keysersperg, Creiczenach und Zabern. Die ander, die ist custodi in Bayrn, hat die convent: Nurnberg, Bamberg, Minchen, Ingolstat, Lanczhut, Amberg, Kelham, Rietfeld und Mengenperg [1]). Die drit die custodi in Schwaben, hat die convent Heydlberg, Vlm, Pforczen, Heylprun, Tybingen, Leonberg, Lenczfridt, Fremersperg [2]) und Binicken [3]).

Auch haben die vatter des capitels ainhelliklich, das in der erwelung oder abseczung der gardian die drey, die darzu sindt verorndt, die stim einzenemen, die sollen die nomen der pruder anschreiben und einem ietlichem sein stim darzu seczen, es sey abseczung, behaltung oder erwelung insunderhait und denselben zettel oder brieff vor dem ganczen convent sigilliern mit des convent sigil und keinem sust nichtz nit offenbaren und dasselbig schicken in das capitel den diffinitoribus mit underschreibung 12 handtgeschrifft.

Volgen hernach die gepet.

An dem ersten fir ein gemainem fridt der cristenlichen kirchen, fir unsern heiligen vatter den pabst und fir unsern wirdigisten herren pischoff zu Freysing, auch die priesterschafft, im underworffen, sol gelesen werden von einem ietlichem priester der provincz ein meß.

Item fur den allerdurchleichtigst romischen keyser Maximiliano und unser gnedigist herren und firsten diß lands, auch fir die alt

---

[1]) Möningerberg. [2]) Fremersberg in Baden.

[3]) Binningen. Glaßberger gibt dieselben Konvente an. Er fügt der Aufzählung der Konvente noch hinzu: „Eligentur autem ipsi Custodes a suis Custodiis sive in capitulo provinciali sive custodiali. In qua electione vocem habebunt patres Guardiani et Discreti. Poterunt tamen eligi non solum ex Custodia, verum etiam ex omni nostra Provincia. Qui quidem Custodes ultra triennium non continuabuntur in officiis, poterunt nihilominus infra triennium deponi. Et debent a conventibus ad capitulum provinciale vel custodiale visitari, sicut alii Ordinis Praelati etc.

Quoad iurisdictionem in capitulo generali vel provinciali determinabitur: Ad praesens non maiorem auctoritatem habeant, quam prius Commissarii habuerunt, nisi reverendus pater Minister Provincialis ampliorem conferre voluerit; possunt tamen in conventibus suarum Custodiarum in mense praesidere, cum sint regulares Praelati.“ AF II 560 f.



frawen lanczfirstin mitsampt den jungen frawen, fir den ersamen weysen rat diser stat mitsampt allen guttern sol gelesen werden ein meß von einem ietlichen priester.

Item fir unsern heyligen orden und sunderlich fir den generalminister und provincialminister und al vatter und bruder unser heiligen observancz sol gelesen werden ein meß von einen ietlichem priester.

Item fir al bruder und schwester und gutteter gestorben und all glaubig sel sol gelesen werden ein meß von einem ietlichen priester.

Item fir alle obgemelten sol ein cleric sprechen die siben psalmen mit der letanei und einmal ein vigil mit nein leczen.

Item ein ietlicher laibruder drew hundert Vatter unser und Ave Maria.

Diffinitores sind gewesen der wirdig vatter Michael Frieß, der wirdig vatter Heinricus Castner[1]), der wirdig vatter Jeorius Feringer, der wirdig vatter Heinricus Hintermair.

Custos unser provincz in das general capitel iecz uff nechst Pfingsten ist der wirdig vatter Michael Frieß.

Das nechst provincialcapitel wirt in unserem convent zu Oppenhem[2]).

---

1) Minges 85.

2) Das nächste Kapitel fand daselbst am 15. Mai 1519 statt. Vgl. darüber AF II 561. Am Schluß der Handschrift steht: τελος. Jesus Maria Anna.

Zwei Bruderschaften bei den Franziskanern in Halberstadt.

Von Georg Arndt.

„Die Werke der Frömmigkeit sind ein Zeichen der inneren religiösen Gesinnung, die sich in ihnen offenbart und betätigt. Zu diesen Äußerungen der Frömmigkeit gehören auch die Vereinigungen von Laien und Geistlichen zu Bruderschaften, die ihre besonderen Feierlichkeiten, Gebete und auch Vermögensstücke hatten“ [1]). Unter „Bruderschaften“ versteht man ja, wie als bekannt vorausgesetzt werden kann, jene freiwilligen, von der kirchlichen Autorität errichteten und unter ihrer Aufsicht stehenden Vereinigungen von Gläubigen zu einem besonderen frommen oder christlich mildtätigen Zweck, jene Vereinigungen, die sich die Pflege der Frömmigkeit und die Förderung der Liebe und christlichen Tugend zur Aufgabe gestellt haben, die nach Bestätigung der Statuten vom Bischof oder den Erzbruderschaften errichtet sind, unter der Leitung der von ihnen bestellten Priester (Rektoren) stehen; ihre Mitglieder haben an den verliehenen Ablässen teil, soweit sie die vorgeschriebenen Leistungen erfüllen, ohne daß die ihnen auferlegten Werke unter Sünde verbindlich sind [2]).

Diese Bruderschaften kommen bereits seit dem 4. und 5. Jahrhundert vor; die ältesten und berühmtesten haben sich an die großen religiösen Orden angeschlossen, während andere dem durch die Reformation hervorgerufenen tiefgefühlten Bedürfnis nach wahrer Erneuerung in echt christlichem Leben und Wirken ihren Ursprung verdanken [3]).

Auch innerhalb der Sächsischen Franziskaner-Provinz vom heiligen Kreuz finden wir eine große Anzahl derartiger Bruderschaften. So gab es in Halle a. S. eine mit kirchlichen Privilegien reich ausgestattete Calandsbruderschaft. Nach Einführung der Fronleichnamsprozession gab es eine Fraternitas corporis Christi an zwei Pfarrkirchen der Stadt. Andere hießen

[1]) Woker, Geschichte der Norddeutschen Franziskaner-Missionen der Sächsischen Ordensprovinz vom heiligen Kreuz, Freiburg i. B. 1880, 115.

[2]) Beringer, Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch, Paderborn 1900, 497 ff. — Art. „Bruderschaft“, in: Herder, Konversations-Lexikon, Band II, Spalte 243 f. [3]) Beringer 501 f.



die des h. Jacobus von Compostella, die der Elenden, St. Sebastians- und St. Annen-Bruderschaft. In Braunschweig gab es sog. Bruderschaften der guten Werke, deren Mitglieder nicht bloß an den guten Werken eines Klosters teilhatten, sondern auch zu bestimmten Gebeten und Leistungen verpflichtet waren [1]).

Über zwei Bruderschaften, die bei den Franziskanern in Halberstadt bestanden haben, gibt uns ein kleines Heft nähere Auskunft, das sich in der Königlichen Domgymnasialbibliothek (Augustinsche Sammlung) [2]) in Halberstadt befindet und zwei Schriftchen enthält, deren Titel lauten:

„Bruderschaft der Todesangst unseres, für uns gekreuzigten, Heilandes Jesu Christi, unter dem Beystande seiner schmerzhaftesten Mutter Maria. Wie diese bey den Franziskanern zu Halberstadt, monathlich den letzten Sonntag, gehalten wird. Mit Genehmigung der Obern. Halberstadt, bey Joseph Meringer unter den Zwicken zu finden, 1781"

und

„Die seraphische Erzbruderschaft der heiligen fünf Wunden Jesu, unter dem Zeichen der Chordel des heiligen Franziskus; wie diese bei den Franziskanern sächsischer Provinz monatlich gehalten wird. — Mit Genehmigung der Obern. — Im Verlage des Franziskanerklosters ad St. Andream in Halberstadt, 1783".

Was diese beiden kleinen Schriften über die Geschichte, die Regeln, den Zweck und die Ziele, die Ordnung und die Pflichten der Mitglieder enthalten, darüber sollen unter Ergänzung aus der sonstigen Literatur die nachfolgenden Zeilen kurz berichten.

I. Die Bruderschaft der Todesangst Christi.

Sie wurde durch Pater Vincentius Caraffa, den siebenten General der Gesellschaft Jesu [3]), um das Jahr 1648 in der Kirche del Gesù zu Rom eingeführt unter dem Titel: „Kongregation oder Bruderschaft vom guten Tode zu Ehren des am Kreuze sterbenden Heilandes und seiner schmerzensreichen Mutter" oder in manchen Gegenden, so in Halberstadt „Bruderschaft der Todesangst Christi" oder kurz „vom guten Tode" genannt.

---

1) Woker 115. 350 f. 2) Sign. VI 35.

3) Am 7. Januar 1646 zum General erwählt, gestorben am 8. Juni 1649

In der genannten Kirche kamen nämlich an jedem Freitag nachmittag viele Gläubige zusammen; es wurde das Allerheiligste ausgesetzt und zwei Jesuitenpatres stellten dann den Zuhörern die Leiden des Erlösers und seiner Mutter, da sie unter dem Kreuze stand, zu frommer Betrachtung vor; es folgten darauf heilsame Belehrungen zur Vorbereitung auf einen guten Tod und gemeinschaftliche Gebete. Daraus bildete sich allmählich die obige Bruderschaft. Schon Papst Alexander VII. hieß sie gut und verlieh ihr durch Breve vom 21. August 1655 einen Ablaß. Die nämliche Andacht und fromme Vereinigung verbreitete sich bald weiter, zumal dorthin, wo sich Häuser und Kirchen der Gesellschaft Jesu befanden; nur wurden diese Andachten anderwärts nicht am Freitag, sondern zumeist am Sonntag gehalten[1]); so war es in Halberstadt der Fall, wo diese Andachten monatlich nur einmal und zwar am letzten Sonntag jeden Monats gehalten wurden.

Das Halberstädter Schriftchen berichtet[2]) nun noch näher. Die Kaiserin Eleonora, dritte Gemahlin Kaiser Ferdinands III. (1637—1657), habe sich nicht nur selbst eifrig der Betrachtung des Leidens Christi gewidmet, sondern sie habe auch aus inbrünstiger Liebe zu dem gekreuzigten Heiland die Freiheit dieser Bruderschaft von dem römischen Stuhle für die Stadt Wien begehrt, um andern Mitchristen durch diese Andacht Gelegenheit zu verschaffen, sich des Leidens und Sterbens Christi desto öfter und gewisser zu erinnern und sich dadurch zu einem seligen Tode vorzubereiten. Auf Bitten der Kaiserin erlaubte daher Papst Innozenz XI. nicht nur, diese Bruderschaft in Wien aufzurichten, sondern bestätigte sie auch am 24. Dezember 1680 auf ewig. In dem Bestätigungsbrief genehmigte er, daß die Mitglieder an einem frei zu wählenden Sonntage jedes Monats nach wahrer Buße und Beichte das Altarssakrament in der Bruderschaftskirche empfangen und für die Einigkeit der christlichen Fürsten, für die Aufhebung der Spaltungen und für die Erhöhung der katholischen Kirche Gott bitten sollten und gewährte ihnen vollkommenen Ablaß ihrer Sünden, der auch den Verstorbenen zugute kommen sollte; denen, die dieser Andacht in der Bruderschaftskirche an dem betreffenden Sonntage beiwohnten, mitbeteten oder ihren Leib kasteieten, gewährte er 7 Jahre und 7 Quadragenen Ablaß.

[1]) Beringer 733. [2]) S. 3 ff.



Ähnliche Bestätigungsbriefe erteilten dieser Bruderschaft Klemens XI. am 8. Oktober 1718 und Benedikt XIII. im Jahre 1729, der ihr besondere Gnaden und Freiheiten verlieh. Letzterer erhob durch die Bulle „Redemptoris Nostri" vom 23. September 1729 die Kongregation in der Kirche des Profeßhauses der Gesellschaft Jesu zur Erz- oder Hauptkongregation[1]), die dadurch das Recht erhielt, andere gleichnamige Bruderschaften sich anzugliedern und ihnen ihre Ablässe mitzuteilen; er übergab sie der Leitung des Jesuitengenerals, verlieh ihr reichliche Ablässe und gab dem Pater General und dem jeweiligen General-Vikar der Gesellschaft Jesu die Vollmacht, andere Bruderschaften vom guten Tode in den Kirchen derselben Gesellschaft zu errichten, der römischen Hauptkongregation einzuverleiben und ihnen deren Ablässe mitzuteilen[2]).

Durch das Beispiel der Kaiserin Eleonora angeregt, suchten viele deutsche Städte die nämliche Gunst von Rom zu erlangen, und so verbreitete sich diese Bruderschaft weithin, daß, wie der Verfasser des Halberstädter Schriftchens[3]) im Jahre 1781 meint, zu seiner Zeit „kaum eine Stadt in der katholischen Welt zu finden ist, in welcher diese Versammlungen nicht mit dem größten Seelennutzen gehalten werden".

Durch Reskript vom 6. Februar 1821 bestätigte Papst Pius VII. alle früheren Gerechtsamen und Papst Leo XII. verlieh durch Reskript vom 22. Januar 1827 den genannten Generaloberen die Vollmacht, die gedachte Bruderschaft auch in andern Kirchen, die nicht der Gesellschaft Jesu gehören, zu errichten, der römischen Hauptkongregation einzuverleiben und ihnen deren Ablässe und Gnaden mitzuteilen[4]).

Da nun in Halberstadt bereits vor dem Jahre 1827 bei den Franziskanern an der Andreaskirche eine solche Bruderschaft bestand, so sind hierfür verschiedene Möglichkeiten denkbar; entweder beruhte die Errichtung auf einer besonderen Bewilligung oder die Franziskaner haben die von den Jesuiten errichtete Bruderschaft nach der zeitweiligen Aufhebung des Jesuitenordens im Jahre 1773 übernommen und fortgeführt, zumal die Jesuiten sich bereits seit 1627 in Halberstadt niedergelassen hatten.

Das Ziel der Halberstädter Bruderschaft war das gleiche

---

1) Beringer 733. 2) Ebd. 734. 3) S. 5. 4) Beringer 734.



wie bei ihrer Gründung in Rom im Jahre 1648: die Betrachtung der Todesangst und des Leidens Christi, die Erlangung einer seligen Sterbestunde und die Nachlassung der zeitlichen Strafen im Fegefeuer.

Um dieses Ziel zu erreichen, soll das Mitglied der Bruderschaft täglich fünf Vaterunser zur Ehre der fünf Wunden Jesu beten und sich des Morgens, Mittags und Abends beim Glockenzeichen der Todesangst Jesu erinnern, soll es an den geistlichen Übungen, die an jedem letzten Sonntage des Monats, dem sog. Bruderschaftssonntage, nachmittags vom November bis März um $^{1}/_{2}3$ und vom April bis Oktober um 3 Uhr angehen, teilnehmen, soll es „bei vorfallender Krankheit oder erfolgtem Tode den Vorsteher der Bruderschaft erinnern lassen, damit die gewöhnlichen Pflichten in der Versammlung entrichtet werden". Es wird ausdrücklich bemerkt, daß keine dieser Regeln unter einer Sünde verbinde. Wer sie aber gewissenhaft erfülle, der erlange den Zugang zu der Gnade und dürfe sich rühmen der herrlichen Hoffnung der Kinder Gottes[1]).

Nach Beringer[2]) gehören zu den vorgeschriebenen frommen Übungen: häufiger Empfang der Sakramente, Anhörung der Messe an Werktagen, kurze Gewissenserforschung an jedem Abend, Werke der Barmherzigkeit, Besuch der Kranken und Sorge, daß sie rechtzeitig die Sterbesakramente empfangen, Begleitung der Verstorbenen zu Grabe und Gebet für sie, Teilnahme an Christi und Mariä Schmerzen durch Bußübungen, Gebet für einander um einen glückseligen Tod.

Wer Mitglied werden will, muß sich in das Bruderschaftsbuch einschreiben lassen; die Aufnahme geschieht in der Regel durch den Rektor der Bruderschaft; nur in Ausnahmefällen war die Aufnahme von Abwesenden gestattet, mochte auch eine feierliche Aufnahme nicht notwendig und meistens nicht üblich sein.

Den Mitgliedern wurden vollkommene und unvollkommene Ablässe gewährt; die vollkommenen am Tage der Aufnahme, in der Todesstunde bei Anrufung des Namens Jesu, an einem Tage des Monats, an verschiedenen kirchlichen Festtagen und durch das Gebet von sieben Vaterunser und sieben Ave Maria[3]).

In dem größten Teil des Schriftchens[4]) wird dann die

1) S. 5. 6. 2) S. 734. 3) Ebd. 735. 4) S. 8—32.

Ordnung der Bruderschaft genau beschrieben; sie besteht aus Gesang, Gebet, Gesang, kurzer Ermahnung, Beten des Rosenkranzes von den heiligen fünf Wunden Jesu und zwar nach fünf Gesetzen: 1. zur Ehre der heiligen Wunde in dem linken Fuße Jesu fünf Vaterunser und ein Ave Maria zur Ehre der Mutter Jesu um vollkommene Reue in der Sterbestunde; 2. in dem rechten Fuße Jesu um Gnade und Stärke wider alle Anfechtungen in der Todesnot; 3. in der linken Hand Jesu, damit die Seelen im letzten Gericht nicht zur Linken stehen; 4. in der rechten Hand Jesu, damit die Seelen zur Rechten stehen und 5. zur Ehre der verwundeten Seite Jesu um Liebe zu Jesu und seiner Mutter in der Sterbestunde. Daran schließen sich noch verschiedene Gebete, das Schlußgebet: die Seele Christi heilige mich, der 129. Psalm, Gebet, Gesang und Segen. Es folgen dann noch zwei Litaneien von dem Leiden und der Todesangst Jesu, Gebet und Gesang. —

Ob nach der Aufhebung des Franziskanerklosters i. J. 1810 diese Andachten weitei gehalten sind, darüber fehlen uns nähere Angaben.

II. Die Erzbruderschaft vom Gürtel des hl. Franziskus.

Sie wurde von Papst Sixtus V. in der Kirche des Sacro Convento zu Assisi, wo der Leib des seraphischen Ordensstifters beigesetzt ist, durch die Bulle „Ex supernae“ vom 19. November 1585 errichtet und von demselben Papst am 29. August 1587 mit neuen Privilegien beschenkt. Mehrere Päpste, wie Klemens VIII., Paul V. und Gregor XV., bestätigten die Bewilligung Sixtus' V., und zuletzt erteilte Benedikt XIII. durch das Breve „Sacrosancti“ vom 30. September 1724 dem Generalobern der Minoriten oder Konventualen (Roma, S. S. Apostoli) die Vollmacht, überall, wo keine Kirche dieses Ordens sich befinde, mit Genehmigung der Diözesanbischöfe die Bruderschaft vom Gürtel des hl. Franziskus zu errichten und sie der geistlichen Gnaden der Erzbruderschaft von Assisi teilhaftig zu machen[1]).

Diese Bruderschaft muß spätestens in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts auch in Halberstadt errichtet sein. Denn Woker[2]) berichtet, daß die Franziskaner-Patres das religiöse Leben bei den Klosterjungfrauen dadurch zu fördern suchten,

[1]) Beringer 714. [2]) S. 102.

daß sie diese in ihre „Confraternitas chordigerorum", die Gürtelbruderschaft, aufnahmen und sie damit zu bestimmten besonderen Gebeten und frommen Übungen anhielten. In den Kirchenbüchern der St. Andreasgemeinde finden sich nämlich die Verzeichnisse derer, die in die Confraternitas aufgenommen waren. Darunter sind die Äbtissinnen fast aller Klöster im Halberstädtischen und Magdeburgischen mit allen ihren Schwestern verzeichnet. Auch Hildesheimsche Klöster werden genannt und dazwischen Personen aus vielen Orten in der Nähe und Ferne: aus Hildesheim, Hamburg, Berlin; auch Eheleute aus Braunschweig sind 1694 aufgenommen; ein Zeichen, auf wie weite Kreise die Franziskaner von Halberstadt ihre Wirksamkeit ausdehnten.

Da der hl. Franziskus mit Eifer und Inbrunst der Betrachtung des Leidens und der Wunden Jesu obgelegen und dadurch andere Menschen zu der gleichen Verehrung bewegen wollte, so wollte man ihn durch die Gründung dieser Bruderschaft in besonderer Weise ehren und zugleich seinen Schutz verdienen, indem man sich mit seinem Geiste durchdrang, um durch seine Vermittelung für sich selbst, für die Seinigen und für die Kirche ganz besondere Gnaden zu erlangen. Es handelte sich dabei um die beständige Verehrung der fünf Wunden Jesu, um durch ihre Kraft der Barmherzigkeit Gottes teilhaftig zu werden, Früchte der Buße zu bringen, Christo ähnlich zu werden, einen christlichen Lebenswandel zu führen und ein seliges Ende zu erhalten.

Das äußere Abzeichen für die Mitglieder dieser Bruderschaft war die geweihte „Chordel", die ebenso an die Stricke, mit denen Jesus gebunden wurde, als an die Bande der Sünde, in die der Mensch verstrickt ist, erinnern sollte. Dieser geweihte Gürtel mußte beständig um die Lenden getragen werden; solange man ihn ablegt, verliert man die Ablässe; wenn man ihn verliert, kann man ohne weiteres einen andern ungeweihten anlegen. Der erste Gürtel wurde von dem Superior der Minoriten oder von einem bevollmächtigten Priester geweiht und übergeben.

Jedes Mitglied sollte täglich fünfmal das Vaterunser und den englischen Gruß zur Ehre der fünf Wunden Jesu und zur Erhöhung der christlichen Kirche beten und ein Vaterunser nebst dem apostolischen Glaubensbekenntnisse für den Papst.



Die Mitglieder sollen nach Lage der Umstände der monatlichen Versammlung, die stets des Nachmittags nach der Vesper gehalten wird, beiwohnen, auch sich befleißigen, am anderen Morgen nach stattgefundener Versammlung in der Seelenmesse für die verstorbenen Brüder und Schwestern zu erscheinen. Diese Pflichten verbinden indessen keinen unter einer Sünde; an dem Tage, da sie unterbleiben, hat man kein Verdienst in Ansehung der Bruderschaft.

Vollkommenen Ablaß erhält das Mitglied 1. an dem Tag seiner Aufnahme in die Bruderschaft nach reumütiger Beichte und Teilnahme an der Kommunion; 2. wenn es an dem monatlichen Bruderschaftstage an Beichte, Kommunion und Prozession teilnimmt oder bei rechtmäßiger Verhinderung nach verrichteter Beichte und Kommunion fünfmal das Vaterunser, den englischen Gruß und das Ehre sei dem Vater andächtig spricht; 3. in der Sterbestunde nach Empfang der Sakramente oder wenn er hierzu keine Zeit und Gelegenheit hat, wenn er wenigstens nach vollkommener Reue den Namen „Jesus“ mit dem Munde oder mit dem Herzen andächtig anruft[1]); 4. an einem Sonntag im Monat; 5. am 2. August; 6. Stationsablässe werden gewonnen bei Besuchen der Kirche an bestimmten Tagen[2]).

Unvollkommenen Ablaß für eine bestimmte Anzahl von Jahren und Quadragenen erhalten die Mitglieder an besonderen Festtagen, wenn sie eine bestimmte Anzahl von Vaterunser und Ave beten oder den monatlichen Prozessionen beiwohnen; von 100 Tagen, wenn sie am Gottesdienst sich beteiligen und wenn sie Verstorbene zu Grabe geleiten, Arme unterstützen oder Feinde miteinander aussöhnen[3]).

Nach den vorstehend wiedergegebenen Nachrichten über den Ursprung, die Ziele, das Zeichen, die Pflichten und Gnaden dieser Bruderschaft handelt das Schriftchen in dem übrigen Teil[4]) von der Ordnung der Bruderschaft.

Nach gehaltener Vesper beginnt die Feier mit einem Wechselgesang zwischen Chor und Versammlung, es folgt Gebet um Erleuchtung des Heil. Geistes, Kanzelspruch, Gesang, Predigt. Daran schließen sich Gesang und Gebet zur rechten und linken Hand, zum rechten und linken Fuß und zu der Seite Jesu; in

---

1) S. 8. 2) Beringer 715. 3) Ebd. 716. 4) S. 9—32.



diesen Gebeten wird Gott angerufen um gnädige Annahme am Tag des Gerichts, um Befreiung von allen Qualen und um Beschirmung gegen alle Anfechtungen, um Kraft zur Nachfolge in Jesu Fußtapfen, um Fortschritt in den christlichen Tugenden und um Reinigung von allen Sünden durch Jesu Blut, um ins himmlische Paradies aufgenommen zu werden. — Hieran schließen sich weiter Gebete für den Papst, für die verstorbenen Brüder und Schwestern dieser Bruderschaft; es folgen Segen, Gesang und ein aus acht Strophen bestehendes Lobgedicht auf den heil. Franziskus; darnach Prozession, der Gesang des „Defensor", worauf die Andacht mit Austeilung des Weihwassers beschlossen wird.

Auf die Ordnung der Vesper folgt noch die Ordnung der monatlichen Seelenmesse; sie besteht aus einem Klagelied der Seelen in dem Fegefeuer, einem Bittgesang nach der Wandlung, Gebeten nach der Messe zu dem linken und rechten Fuß, zur linken und rechten Hand und zur Seite Jesu um Erlösung der verstorbenen seraphischen Mitbrüder und Schwestern aus dem Fegefeuer und um Reinigung von ihrer Schuld und Aufnahme ins Reich der Herrlichkeit. Hierauf geht der Priester zu der mitten in der Kirche hingesetzten Bahre und betet mit den Anwesenden wechselweise den Psalm 129 (Aus der Tiefe) mit Versen und Gebeten, wie oben erwähnt; unter Austeilung des Weihwassers singt die Versammlung den Schlußgesang.

Wenn wir die Zwecke und Ziele dieser beiden Bruderschaften überblicken und Form und Inhalt der Ordnung der Andachten auf uns wirken lassen, dann bestätigt sich uns, was wir am Anfang dieses kleinen Beitrags sagten, daß sie der Pflege christlicher Frömmigkeit und der Förderung christlichen Lebens gedient haben, wozu sie auch gegründet waren.



Das Franziskanerkloster zu Castel St. Elia.

Von P. Leonhard Lemmens O. F. M.

Nördlich von Rom, in der Nähe von Nepi zieht sich an Castel St. Elia eine schöne Schlucht vorbei nach Civita Castellana, von Westen nach Nordosten hin. Sie wird vom Fosso del Ponte oder Fosso di Castello durchströmt. Meist ist sie an 300 Meter tief; die Breite wechselt bis zu 700 Metern.

Alle Epochen der Geschichte haben an dieser Stätte Erinnerungen hinterlassen. Drüben, in der Nähe des Säkularkreuzes, liegt ein etruskisches Grab. Unten, zu unseren Füßen stand nach alter Überlieferung ein Heiligtum der Diana; wertvolle Reste verleihen der Meldung des Volkes eine kräftige Stütze. Die malerische Kuppel, die sich im Westen am Anfang der Schlucht auf einem Vorsprung erhebt, versetzt uns in die römische Kaiserzeit; unter ihr ruhen die Patrone und Apostel des Landes, St. Ptolomäus und St. Romanus. Die graue Basilika im Tale ist das Werk der Söhne des Patriarchen Benediktus, die sich hier bereits in den ersten Jahrzehnten des Ordens niederließen. Auf dem Sorakte, der mit seinen kahlen Gipfeln den Blick nach Osten abschließt, suchte Karlmann in stillem Kloster Ruhe und Frieden. Geht man dem Sorakte eine Stunde im Tale entgegen, so hält man auf einmal still, gebannt von der Schönheit der gewaltigen Landschaft und der Fülle der Bilder und Eindrücke; auf einer Landzunge ragen wehmütige Ruinen in die Lüfte; hier stand Paterno, die Burg, in der Kaiser Otto III. 1002 sein junges Leben beschloß.

Vor allem war unser Tal stets frommen Betern und Einsiedlern lieb; die Stille und Pracht der Natur wie die ernsten Grotten, die sich überall in den Tuffwänden öffnen, laden zur Rast und Einkehr ein. Die erste sichere Kunde von ihnen gibt um 594 Papst Gregor der Große im I. Buche seiner Dialoge[1]):

[1]) Migne, PL 77, 181. Er sagt: „Jetzt werde ich an dieser Stelle von einem nahen Orte das erzählen, was mir Laurio berichtet hat, der in diesem Kloster, das nahe bei der Stadt Nepi liegt und Suppentonia heißt, vom hl. Anastasius erzogen wurde. Dieser Anastasius war Notar der hl. römischen Kirche, der ich nach Gottes Willen diene, verließ aber diese Stelle, um für Gott allein zu leben, und ging ins Kloster. Viele Jahre führte er an der genannten Stätte ein heiliges Leben und war sorgsamer Hüter und Oberer des



Nicht lange nachher baute Abt Elias im Tale die Basilika des hl. Elias, die später dem Orte auf der Höhe den Namen gab.

Nur gelegentlich und zufällig erfahren wir, daß auch einst in der Grotte des hl. Leonardus in der schräg gegenüberliegenden Felswand fromme Brüder weilten. Hier waren es die Jünger des seraphischen Vaters, wie um 1245 ein Zeitgenosse, der Verfasser des Dialogus de vitis sanctorum Fratrum Minorum, berichtet [1]); er nennt aus ihnen den Br. Petrus von Assisi. Daß diese Brüder sobald den Weg in das fremde Tal fanden, erklärt uns die in der Nähe vorbeiziehende Römerstraße, die Rom mit Assisi und mit Loreto verband. Dieser Weg führte auch den hl. Benedikt Labre ins Tal und jenen Einsiedler, mit dem eine neue Geschichte unserer Stätte beginnt.

* * *

Es war am 6. April 1777, als Josef Rodio, der Urheber der Wallfahrt zur Madonna ad Rupes, in Castel St. Elia anlangte, um hier 42 Jahre als Einsiedler und Hüter des Heiligtums der Gottesmutter bis zu seinem Tode zu weilen.

Josef Andreas Rodio, geboren zu Luogorotondo in der Provinz Bari am 30. November 1743 als Sohn armer Eltern, verbrachte die Kindheit und Jugend wie so manche seiner Landsleute; er diente als Hirt und Knecht und wuchs auf ohne Unterricht, lernte nicht lesen und schreiben; mit 18 Jahren wußte er, wie er später selbst gestand, nur wenig in der christlichen Lehre. Als er sich mit großer Mühe einige Kenntnisse angeeignet hatte, trat er im Jahre 1764 in den Dritten Orden des hl. Franziskus und diente als Terziar in mehreren Franziskanerklöstern seiner Heimat eifrig und treu. Bereits in dieser Zeit beseelte ihn ein großer Drang zu Pilgerfahrten; er wallte nach Rom und Loreto. Und als das Jubiläum des Jahres 1775 ausgeschrieben wurde, pilgerte er aufs neue in die ewige Stadt. Dann zog er nach Loreto und unter großen Gefahren und Mühen nach Compostella. Auf dem Rückwege traf er in Rom mit dem hl. Benedikt Labre zusammen, mit dem er treue Freundschaft schloß und viel über geistliche Dinge sprach. Hier war es auch, wo in Rodio der Entschluß reifte, ein Ein-

---

Klosters. Es ist ein Ort, über dem ein gewaltiger Fels aufragt, und unter ihm gähnt ein tiefer Abgrund." Hätte das Volk die Erinnerung an diese Grotte des hl. Anastasius, die über dem Heiligtum Mariens liegt, nicht durch die Jahrhunderte gehütet, so würden wir sie doch alsbald wiedererkennen; so klar und anschaulich ist die Schilderung Gregors.

[1]) Vgl. L. Lemmens, Dialogus de Vitis Sanctorum Fratrum Minorum, Rom 1902, 104.



siedlerleben zu führen. Eine glückliche Fügung führte ihn mit einem anderen Einsiedler zusammen, der ihm mehrere einsame Stätten nannte, unter diesen die Grotte der Gottesmutter bei Castel St. Elia. Rodio begab sich alsbald auf den Weg, um die Stätte zu besichtigen; es war am 25. April 1776. Der erste Eindruck war vorzüglich; Natur und Lage begeisterten ihn. Als er aber bei genauerer Prüfung die Schwierigkeiten überdachte, daß kaum eine Wohnung an der Grotte möglich sei, da verlor er den Mut; er kehrte nach Rom zurück. Doch die Gedanken an die Grotte verließen ihn nicht; Rodio fand keine Ruhe, bis er sich entschloß, nach Castel S. Elia zurückzugehen und Hand ans Werk zu legen. Am 6. April 1777 traf er wieder ein und erbat sich alsbald vom Pfarrer des Ortes und vom Bischof Mornati die Erlaubnis, an der Grotte der Gottesmutter als Wächter und Einsiedler zu leben.

Das älteste geschriebene Zeugnis über die Verehrung des Heiligtums bietet uns Montagna im Leben Rodios. Als Kind des Ortes und als Zeitgenosse, „der sich vorsichtig ausdrückt", kann er Anspruch auf Glauben erheben. Vom Bilde Mariens, das in der Grotte verehrt wird, sagt er: „Wie man fromm glaubt, ist es daselbst seit mehreren Jahrhunderten." Eine feste Überlieferung scheint er also nicht gekannt zu haben. Und von der Verehrung des Bildes schreibt Montagna: „Es hatte gar keinen Kult mit Ausnahme des Festes Mariä Himmelfahrt, an dem das Volk dorthin kam, um die hl. Messe zu hören." An einer anderen Stelle bemerkt er, daß jene Stätte über den Ort Castel St. Elia hinaus vollständig unbekannt gewesen sei. Es unterliegt daher keinem Zweifel, daß jede Wallfahrt, sollte sie früher bestanden haben, in den letzten Zeiten vor der Ankunft Rodios aufgehört hatte.

Das Marienbild, das von Sachverständigen dem 16. oder 17. Jahrhundert zugeschrieben wird, ist andächtig; die Mutter schaut glückselig auf das Kind, das in ihrem Schoße schlummert. Es läßt auf einen tüchtigen Meister schließen.

Rodio begann bald die Arbeit. Die Grotte wurde gereinigt, der Fußboden geglättet, der Weg verbessert, ein kleiner Platz vor der Grotte geschaffen; die Blöcke, die darüber abzustürzen drohten, entfernt; am Ende der Grotte, dem Muttergottesaltar gegenüber, bereitete er sich im Gestein eine Wohnung. An allen Festen versammelte er nach der Vesper fromme Gläubige in seinem Heiligtum und betete mit ihnen Gebete zur Muttergottes. Um den Zugang zu demselben bequemer zu machen, entschloß er sich 1782 zu der Arbeit, die auf immer mit seinem Namen verbunden ist und stets Bewunderung finden wird. Er begann den Bau der Treppe, die auf 144 Stufen durch den Tuffstein nach oben führt. 14 Jahre hat er an derselben gearbeitet. Kaum war der letzte Schlag getan und der erste Strahl in die finstere



Wölbung gefallen, da legte er die Eisen nieder und eilte nach Loreto, um sein Gelübde zu erfüllen und der himmlischen Mutter Dank zu sagen.

Auf jede Weise suchte er die Pilgerfahrt zur Felsgrotte zu fördern. Er gab im Jahre 1817 in Rom ein Gebetbüchlein heraus; auch erbat er vom Papst Pius VII. Ablässe für die Besucher des Heiligtums an den Hauptfesten Mariens und die Erlaubnis, die Stationen des Kreuzweges errichten zu lassen. Als Rodio am 11. Januar 1819 sein Leben schloß, durfte er sich sagen, daß er nicht umsonst gearbeitet hatte. „Seine“ Muttergottes hatte Verehrer in der ganzen Umgegend gefunden.

Rodio hatte Nachfolger, die in seinem Geiste weiterfuhren. Den ersten, Konstantin Antimucci aus Castel St. Elia, hatte er selbst unterwiesen. Diesem schloß sich 1832 ein Deutscher, Josef Zimmermann, an, der 34 Jahre, bis zu seinem Tode ausharrte. Unter ihm wurde um 1848 ein Überbau über den Abstieg zur Treppe gebaut, der 1893 zum Conventino erweitert wurde, die Stufen mit Holz belegt, manches am Heiligtum gebessert und die Grotte begonnen, in der jetzt der Sakramentsaltar steht. Er starb in der Grotte des hl. Anastasius am 20. Januar 1866. Sein Nachfolger war Johann Maestro aus Mondovi in Piemont, der am 29. März 1892, wenige Wochen vor der Ankunft der Franziskaner, verschied. Zu seiner Zeit wurde 1872 durch Bischof Lenti der schöne Altar der Gottesmutter in der Grotte errichtet. Die wertvollen Steine, aus denen er zusammengesetzt ist, sind den Ruinen des nahen Faleri entnommen. Bischof Lenti bestritt die hohen Kosten aus dem Erlös der verkauften kostbaren Weihegeschenke, die von dankbaren Pilgern seit Jahrzehnten neben dem Gnadenbilde aufgehängt wurden. Ihre wachsende Zahl zeigt deutlich das Wachsen der Verehrung und des Vertrauens auf die Madonna sanctissima ad Rupes.

Durch einen Umstand wurde die Entwicklung der Wallfahrt gehemmt; es fehlte der geregelte Gottesdienst und die von vielen Pilgern gewünschte Gelegenheit, die hl. Sakramente an der Gnadenstätte zu empfangen. Bischof Costantini, der eine große Liebe zu unserm Heiligtum hegte und es, wenn eben möglich, jeden Nachmittag besuchte, kam nach reifer Überlegung zum Entschluß, dasselbe einer religiösen Genossenschaft zu übergeben. Zunächst bot er es den Passionisten an; diese lehnten indes ab. Die Franziskaner der römischen Provinz von Ara Cöli sagten zu und sandten einen Pater; er verlor aber nach wenigen Tagen den Mut und kehrte heim. Da traf im April 1891 Bischof Costantini mit dem P. Provinzial der sächsischen Franziskaner P. Gregor Janknecht zusammen, der von Capranica aus eine Wallfahrt zu unserer Grotte gemacht hatte. Der Bischof bat ihn, sich des Heiligtums anzunehmen. P. Gregor erfaßte gut die Schwierigkeiten des Planes; seine große Seele hatte jedoch in den vielen Werken,



die sie für Gott und die Seelen vollbracht, andere und größere Schwierigkeiten überwunden, als daß sie sich hätte abschrecken lassen; er gab dem Bischof Hoffnung, der alsbald die Verhandlungen mit den höheren Obern begann. Dieselben nahmen einen günstigen Verlauf und erhielten durch den vom Ordensgeneral P. Aloysius von Parma am 17. Mai 1892 genehmigten Vertrag den gewünschten Abschluß. Die Franziskaner übernahmen die Pflicht, für den Gottesdienst und die Spendung der hl. Sakramente an der Gnadenstätte zu sorgen; dafür wurde ihnen das Heiligtum nebst allem Zubehör sowie das Land und Geld übergeben, das die vom Bischof zur Hebung der Wallfahrt eingesetzte Kommission besaß. P. Bernhard Döbbing, Mitglied der sächsischen Provinz und zur Zeit Präses des Klosters zum hl. Isidor in Rom, wurde zum Delegaten der höheren Oberen ernannt und mit der Leitung der Arbeiten und Geschäfte betraut. Der Umsicht, mit der er sich des Auftrages entledigte, und der unermüdlichen Sorge, mit der er alles versuchte, den Gnadenort zu heben, verdankt man an erster Stelle die erzielten Erfolge.

Am 16. Juli 1892 trafen die ersten Franziskaner ein und nahmen vorläufig in dem vom hochw. Herrn Jacob Paolucci zur Verfügung gestellten Hause Wohnung. Im folgenden Jahre begannen die notwendigen Bauten. Es fehlte alles: Raum für die Ordensleute und Raum für die Pilger; auf der mit Tuff besäten, von dürftigem Gras und einigen Bäumen besetzten Fläche, die von Hügeln und Tälern durchzogen war, sollte ein Kloster, ein Garten und alles, was eine Wallfahrt erheischt, entstehen; es mußten Wege gebaut und den müden Pilgern schattige Rast geboten werden. Das war nur bei großem Eifer und vielen Mitteln möglich. Doch an Eifer fehlte es nicht, weder bei dem an der Spitze stehenden Delegaten noch bei den Hausobern, die die vielen Mühen und Unannehmlichkeiten der Arbeiten stets aufs neue auf sich nahmen. Und die Mittel kamen auch, besonders dank der wirksamen Unterstützung des Hl. Stuhles, der von Anfang an großes Interesse für das Werk bekundete. Von anderen Gönnern, die mit Rat und Tat zur Seite standen, verdienen Bischof Costantini, der mittlerweile nach Rom an den päpstlichen Hof berufen war, und Marchese Andreas Lezzani besondere Erwähnung. Ein tüchtiger Baumeister war gewonnen, Ingenieur Carl Waldis aus Rom, der alle Bauten, die allmählich im Laufe von 20 Jahren entstanden, mit anerkanntem Erfolge leitete.

Die Hauptdaten der Arbeiten sind folgende: Der über dem Eingang zur Treppe errichtete Bau erhielt 1893 eine neue Fassade und ein Stockwerk mit 8 Zellen; es ist das „Conventino“, in das die kleine Ordensgemeinde zunächst übersiedelte. Zugleich wurden umfassende Arbeiten am Heiligtume selbst ausgeführt. Das Gnadenbild wurde restauriert, die Grotte vergrößert, so daß sie nun 15,35 Meter lang,

8,85 Meter breit und 4,20 Meter hoch ist, ein neuer Fußboden gelegt, die Fassade künstlerisch ausgeführt, der schöne Sakramentsaltar errichtet, die Sakristei in den Felsen gebrochen und damit aus der armen Grotte eine reizende Stätte des Gebetes geschaffen, so eigenartig und stimmungsvoll, wie man sie nicht oft findet. Der Platz vor der Grotte wurde erweitert und links davon das Haus für den Wächter des Heiligtums erbaut. Die über ihm liegende Grotte des hl. Anastasius, in der seit Rodio mehrere Einsiedler gewohnt hatten, blieb in ihrer alten Form ungestört. Gleichzeitig wurde das ganze Feld, das auf der Höhe geschenkt oder erworben war, mit Klausurmauern umgeben, die breite „Via della Madonna“ angelegt, die Pilgerhallen zu beiden Seiten des prächtigen Einganges gebaut und mit Urbarmachung des Gartens begonnen.

Das Jahr 1894 sah den Anfang des Klosterbaues, der im Herbst 1896 teilweise abgeschlossen wurde; 1908 fügte man einen zweiten Flügel an. Im Jahre 1897 wurde der reizende Weg angelegt, der von der Grotte der Gottesmutter zwischen Felsen und Abhängen durch den Garten zum Kloster führt. 1899 wurde das Conventino um einen zweiten Stock vergrößert und 1903 der kleine Turm daneben gebaut; bis dahin hatten die Glocken in Bäumen gehangen; das Conventino wurde als Exerzitienhaus eingerichtet [1]).

In dieser Form blieben die Bauten beinahe 10 Jahre. Längst fühlte man, daß eine Änderung notwendig war, wußte aber nicht, wie dieselbe am besten getroffen werden könnte. Die Zahl der Pilger hatte sich gemehrt, und das Heiligtum, das kaum 200 Personen faßt, genügte nicht mehr. Die Grotte vergrößern und tiefer in den Felsen hineintreiben, war zu gefährlich. Für eine Kirche fehlte der Platz, weder davor noch zur Seite konnte eine Erweiterung stattfinden; Felsen und Abgründe traten in den Weg. Dem Gedanken, die Kirche auf der Höhe neben dem Kloster zu bauen, stellte sich lange die Furcht entgegen, das Heiligtum könnte hierdurch verlieren und die Besucher desselben abgelenkt werden. Doch blieb nur dieser eine Weg möglich, und so wurde die Kirche 1908 in Angriff genommen. 1912 wurde der Turm zwischen Kloster und Kirche gebaut.

Hand in Hand mit diesen Bauten gingen die übrigen Arbeiten und Bemühungen, die Gnadenstätte bekannt und für den Pilger die Wallfahrt segenbringend zu machen. Am 17. Mai 1896 wurde das Gnadenbild durch Erzbischof Costantini im Auftrag des Kapitels von S. Peter feierlich gekrönt. Nachdem P. Bernhard Döbbing zum Bischof von Nepi und Sutri ernannt war und im Oktober 1900 die Verwaltung der Bistümer übernommen hatte, war es eine seiner ersten Sorgen,

---

[1]) Vgl. Roberto Serra O. F. M., Il Santuario di S. Maria ad Rupes, Quaracchi 18 9.

sich und seine Herde unter den Schutz der Madonna ad Rupes zu stellen; am 5. Mai 1901 fand unter großem Andrang der Gläubigen in der alten Basilika die feierliche Weihe der Diözesen an die Gottesmutter statt. Papst Pius X., der unserer Gnadenstätte stets großes Wohlwollen zeigte, wollte ihr die höchsten Ehren erweisen. Das bisher dem bischöflichen Stuhle von Nepi gehörende Heiligtum wurde mit allen in den letzten 20 Jahren errichteten Gebäuden am 24. Juni 1912 von jeder bischöflichen Gewalt eximiert und unmittelbar dem römischen Stuhle unterstellt; auf diesen ging auch das Eigentumsrecht über, während Nutznießung und Verwaltung desselben der sächsischen Franziskanerprovinz übertragen wurde. Am Feste Mariä Himmelfahrt desselben Jahres erließ Pius X. ein Motuproprio, durch das er dem Werke die „Krone aufsetzen" und „ein besonderes Zeichen seiner Liebe" geben wollte: er erhob das Heiligtum zur päpstlichen Basilika und verlieh ihm alle Rechte der Basilicae minores.

Mittlerweile war die Wallfahrt stetig gestiegen; Tausende von Pilgern suchten die stimmungsvolle Gnadenstätte auf; die Wirksamkeit der deutschen Franziskaner, denen Bischof Döbbing auch den theologischen Unterricht im Seminar zu Nepi übertragen hatte, wurde allseitig anerkannt und bewundert. Doch waren noch nicht zwei Jahre verflossen, als eine jähe Wendung anhub. Im August 1914 rief der Weltkrieg die ersten deutschen Brüder in die Heimat; im Mai 1915 nötigte der bevorstehende Eintritt Italiens in den Bund unserer Gegner die letzten zur Abreise aus der liebgewordenen Kampagna. Bischof Döbbing blieb allein zurück, und auch nur für kurze Zeit. Die namen- und zahllosen Verleumdungen jener, denen sein segensreiches Wirken längst verhaßt war, trieben ihn aus seinem Bistum hinaus und in den Tod; der hochverdiente Mann starb in einem römischen Hospital am 14. März 1916 und fand die Ruhestätte bei seiner Madonna in dem einzigschönen Katakombengrabe ad Rupes.

Es war nur eine Folge der eingetretenen Verhältnisse und ein Abschluß der Lage, als Benedikt XV. am 19. September desselben Jahres das Heiligtum dem Ordensgeneral übergab. Die „Tedeschi" stehen aber daselbst noch heute im besten Andenken; fast täglich fragt das Volk, ob sie bald zurückkehren.



Kleinere Beiträge.

Zum 800 jährigen Jubiläum des Prämonstratenserordens (1120—1920).

Da der altehrwürdige, im Jahre 1120 im Tale Prémontré bei Laon in Frankreich von dem hl. Norbert v. Gennep, einem deutschen Stifter, gegründete Prämonstratenserorden das seltene achthundertjährige Jubiläum seiner Gründung feiert und am 4. Februar l. J. selbst vom Papste Benedikt XV. durch ein Glückwunschschreiben geehrt wurde, so sei auch hier dem weißen Orden Norberts eine Erinnerung geweiht, die einen kurzen Rückblick auf seine Beziehungen zu den Ordensfamilien des hl. Franziskus bildet.

Diese Beziehungen äußerten sich vor allem in der geistlichen Aushilfe, durch Gottesdienste, Predigten, Volksmissionen, durch die Einführung des dritten Ordens (insbesondere im Stifte Schlägl, Ob.-Öst.), welche die Tätigkeit des einen Ordens mit dem anderen innig verknüpfte. In der Kirchengeschichte wird es dem hl. Norbert nachgerühmt, daß er, als einer der ersten, bereits im Jahre 1124 seinen eigenen dritten Orden ins Leben gerufen habe, der freilich keine ganz allgemeine Verbreitung fand, nichtsdestoweniger aber im Jahre 1750 in Bayern wiederhergestellt, 1751 von Benedikt XIV. gutgeheißen und seit etwa 50 Jahren in Belgien, seit 1884 auch in Österreich und Böhmen eingeführt wurde.

Minoritenklöster waren es, die in den festen Städten Olmütz und Brünn den vor dem Feinde fliehenden Prämonstratensern gastliche Zufluchtsstätte gewährten; Minoriten- bzw. Franziskanerkonvente in Prag, Brünn, St. Pölten nahmen jahrelang die studierenden Junioren O. Praem. in Kost und Wohnung auf. Unter den zahlreichen Konföderierten, mit welchen der heil. Johann Kapistran zu Eggenburg ein geistliches Bündnis schloß, waren auch die n.-öst. Prämonstratenserklöster Geras und Pernegg (1451). In Prag wetteiferten die Hiberner und die Prämonstratenser in der Pflege des theologischen Hochstudiums und der vorbereitenden Disziplinen. An der theologischen Hauslehranstalt des Stiftes Strahow studierten auch zahlreiche Kapuzinerkleriker; das Kloster Maria Loreto am Hradschin steht heute noch zu Strahow im gut freundschaftlich-nachbarlichen Verhältnis, wie einst der Znaimer Kapuzinerkonvent zu Klosterbruck oder in Iglau die beiden Stadtpfarren (Strahower und Minoriten) untereinander. — Die letzten Klarissen von Wr.-Neustadt (aufgeh. 1574) starben bei den Norbertinerinnen in Wien (Himmelpforte), umgekehrt die letzten Schwestern von Moriczhida bei den Klarissen in Tyrnau aus; ein Kopialbuch der Urkunden

des Wiener Klarissenklosters (am Lobkowitzplatz) erliegt im Stiftsarchive zu Geras.

Außer diesen, mehr nebensächlichen Daten sei jedoch auf eine hehre Gestalt verwiesen, die den Orden des hl. Franziskus sehr interessiert, und die, wenn auch nur indirekt, mit dem Orden Norberts gut bekannt war. Es war die heil. Elisabeth von Thüringen.

Noch klein, kaum 4 Jahre alt, war sie während ihrer Brautfahrt von Ungarn nach der Wartburg im Jahre 1210 zufällig in Brünn Zeugin der feierlichen Konsekration der Abteikirche zu Mariä Himmelfahrt im Prämonstratenserstifte Obrowitz (cum filia regis Ungarie in Teutoniam viro deportaretur). So wird es erwähnt im Schirmbriefe des Königs Ottokar I., ihres Kusins, den dieser anläßlich der Kirchweihe dem Stifte ausgestellt hat[1]).

Im Jahre 1221 wurde die Vermählung Elisabeths mit dem jugendlichen Landgrafen Ludwig VI. von Thüringen auf der Wartburg festlich begangen. Dieser Ehe entsprossen mehrere Kinder, und eines davon war es, welches von der frommen Mutter dem Prämonstratenserorden anvertraut worden, in diesen Orden eingetreten ist und seit 1728 den rechtmäßigen Kultus einer Seligen in der katholischen Kirche genießt. Es ist die sel. Gertrud, „Äbtissin“ des adeligen Frauenklosters Altenberg bei Wetzlar, welches zur Diözese Trier gehörte[2]).

---

[1]) cf. G. Friedrich, Codex epist. et dipl. Bohem., II. Prag 1913, n. 363, S. 392. Das Original liegt im Wiener Staatsarchiv und rührt aus der Mitte des 13. Jh. her. Die neueste Forschung ergab, daß diese Urkunde in ihrer jetzigen Form falsch, zumindest äußerst verdächtig ist, sonder Zweifel aber nach einer echten, jetzt verlorenen Urkunde Ottokars, wahrscheinlich schon vor 1235 geschrieben wurde. Der Verdacht richtet sich nur gegen einige Titel, Ortsnamen und Siegel, und darum ist kein Grund vorhanden, die Anwesenheit Elisabeths bei der Kirchweihe in Obrowitz (1210) zu bezweifeln.

[2]) Nicht alle älteren Genealogen und Geschichtsschreiber wußten um diese holde Tochter der hl. Elisabeth, da sie nur einen Sohn (Hermann, geb. 1221) und zwei Töchter nannten, von denen die eine, Sophie (geb. 1224), mit Heinrich, Herzog von Brabant, vermählt war, die zweite, gleichfalls Sophie genannt (geb. 1225), im fränkischen Kloster Kitzingen den Schleier nahm. Johann Pistorius (Scripta Historica T. I, 1583) setzt die Geburt dieser Kinder in die J. 1223, 1224 und 1225 an, und läßt in der genealogischen Tabelle die zweite Sophie aus. Brower et Masenius (Annal. Trevir. II 16 p. 142) nennen die zweite Tochter Gertrud (geb. 1225); Menken (Script. Rer. Germ. T. II) bringt ein altes Leben der hl. Elisabeth in deutschen Reimen, wo ebenfalls die dritte Tochter unerwähnt blieb. Hofkaplan Wigand Gerstenberger († 1522) nennt in seiner Franckenbergischen Chronik die Töchter Elisabeths Sophie von Brabant und Gertrud von Altenberg; Joh. Rohren spricht in seiner Thüringischen Chronik (Ebd. S. 1697) von zwei Töchtern, die ihr Leben in Altenberg und Kissingen Gott dem Herrn weihten. Daß aber die sel. Gertrud tatsächlich Tochter (die dritte) der hl. Elisabeth war, ergibt sich aus einer



Die hl. Elisabeth besuchte, da sie ihre 1½jährige Tochter in Altenberg untergebracht, das Kloster häufig, und mancherlei Andenken an sie wurden noch im 17. Jh. in Altenberg bewahrt. Vom „Spiegel" der Heiligen berichtet Ulmenstein in der Geschichte der Stadt Wetzlar, von Chormänteln, zu denen Elisabeth das Garn gesponnen; von ihrem Hemd, das bei den Frauen im hohen Ansehen stand, berichtet Diederichs Klosterchronik; Stücke davon wurden als wertvolle Geschenke an andere Kirchen und Klöster gegeben. Im Schloß Braunfels zeigt man noch immer den Trauring, eine silberne Kanne und den Brautrock (anscheinend ein kostbarer Krönungsmantel), in der Schloßkapelle zu Sayn das kostbare Armreliquiar Elisabeths, die alle von Altenberg stammten. Die letzte Meisterin Luise von Bode (1802) erhielt bei ihrer Pensionierung in Altenberg auch den Arm der hl. Elisabeth und das Haupt der sel. Gertrud.

Als die Landgräfin starb, stand Gertrud noch in jungen Jahren. Aus ihrer Kinderzeit bewahrte man bis zum 30jährigen Krieg noch ihr Spielzeug, ein 1½ Finger langes hölzernes Mohrenpüppchen und das Röckchen, in welchem sie nach Altenberg gebracht wurde. Im jugendlichen Alter von 21 Jahren wurde sie nach der † Christine von Biel (1248) Meisterin. Schon 1251 erfahren wir von dem Kirchenbau. Die 4 westlichen Joche des Langhauses nahm die Nonnenempore mit dem 54sitzigen Chorgestühl ein. Unter der Empore war die St. Annakapelle, vom Schiff der Kirche getrennt, mit Chorstühlen für den Prior, die Kapläne, Laienbrüder und Gäste. Von der Nonnenempore trat man westlich in die Kapitelstube, unterhalb derselben lag die Totenkammer und draußen gegen Norden der Friedhof. Westlich schlossen sich an diese Bauten das Krankenhaus und die Fremdenzimmer (Neustubenbau), südlich davon lag der Kreuzgarten (Quadrangel), umgeben von dem Konventgebäude.

Rein und edel wie Elisabeth war auch Gertrudis. „Wie groß und edeler du bist, desto mehr erniedrige dich in allen Dingen" war ihr Wahlspruch. Mit größter Freudigkeit gab sie sich der Pflege der Armen und Kranken hin. Für ihre Person war sie bescheiden und

---

Urkunde des Landgrafen Heinrich Infans von Thüringen, Sohnes der Sophie von Brabant, dd. 4. November 1270, vor welchem die Grafen von Solms erklärten, daß sie über das Kloster Altenberg keinerlei Recht der Advokatie haben, aber sein Bestes immer fördern werden. Der Landgraf nennt die Meisterin des Klosters Altenberg (Gertrud) „dilectam materteram nostram", d. i. seiner Mutter Schwester. Ein Supplement zur Vita S. Elisabeth von Theodorich de Apolda (Ebd. p. 1994) erzählt, daß die Elisabeth bei der letzten Abreise ihres Mannes (1227), dem sog. „Heiligen Zug", ein Kind unter dem Herzen trug, welches die frommen Eheleute dem Klosterleben weihten, und zwar, falls es ein Knabe sein wird, der Prämonstratenserabtei Rommersdorf, falls ein Mädchen, dem Frauenkloster Altenberg.



anspruchslos. Ihre Gemächer waren sehr ärmlich: in der Schlafkammer waren zwei eichene Dielen ihre Bettlade, an der Wand war ein Bild Mariä Verkündigung gemalt zu ihrem Seelentroste. Im Refektorium gab es gar ungehobelte, unpolierte Tische, Stühle und gemauerte Bänke; die aus Linden- und Weidenruten geflochtenen Stuhlkissen waren mit Heu gefüttert. In dieser einfachen Umgebung hören wir von einem Leben voll Wunder und Zeichen aus der Klosterlegende: vor Gertruds Türe hielt ein zahmer Löwe wie ein treuer Hund Wache; hatte sie ihren Schleier gewaschen und ausgehängt, hielten ihn die Sonnenstrahlen fest, bis er trocken war; durch ihren Machtspruch und ihr Gebet verscheuchte sie für immer Motten und anderes Ungeziefer aus dem Refektorium usf. Ähnliches berichtet ihr Offizium im Breviere des Prämonstratenserordens. Sie besaß die Prophetengabe, sagte den Tod ihrer Mutter und die Zukunft ihres Klosters voraus. Sie hatte es allerdings leicht, ihrem Altenberg Glück zu wünschen, da sie es selbst zur größten Blüte emporgehoben hatte. Bei ihrem Tode im Jahre 1297 zählte der Konvent bei 70 Nonnen, meist aus hohem einheimischen Adel (Gräfinnen v. Hessen, Solms, Nassau, Edle von Wertheim, Limburg, Beilstein, Garbenheim, von der Hees, Riedesel, Schenk von Schweinsberg, Kalsmunt, Milchling u. a.), einen großen Grundbesitz in nah und fern, Häuser, Güter und Renten in Wetzlar, Herborn, Friedberg, Marburg. Gertrud stand dem Kloster 49 Jahre vor und starb fast siebzigjährig. Ihr Hochgrab in der Kirche stammt aus dem Jahre 1348, in welchem Papst Klemens VI. in Avignon eine Messe de Communi Virginum mit Offizium im Chore zu Ehren „Natalis beatae Gertrudis" gestattete.

Wie St. Elisabeth, hatte auch Gertrud die Krankenpflege mit opferfreudiger Hingabe ausgeübt. Sie stiftete zwei Siechenhäuser: das eine im Kloster für die kranken Nonnen, das andere im Weinberg für Arme und für Aussätzige, und stattete sie mit reichen Stiftungen aus. Für besonders heilkräftig hielt das Volk die Reliquien der hl. Elisabeth in Altenberg und ihrer Tochter Gertrud. Am Grabe der sel. Gertrud gab es viele Beter und Ablässe; warum man sich am Marientag mit dem Haupt Gertruds und mit dem Arm Elisabeths bestrich, erfahren wir leider nicht. Lange zeigte man im Kloster Altenberg die schlichte Gertrudis-Kammer, Gertrudis-Gemächer, Gertrudis-Refektorium, Gertrudis-Hospital und Gertrudis-Linde. Eine Sequenz „de beata matre Gertrude Aldebergensi" lautete wie folgt:

Exultantes collaetemur
et tot sanctae gloriemur
Aldeburgi virgines,
ut lusciniae canamus
quarum melos comprobamus,
non sicut hirundines.

Sempiterni dono patris
iam Gertrudis nostrae matris
appulit festivitas.
Quae post sanctae vitae cursum
perque hinc eunti sursum
obligit felicitas . . . etc.



In Altenberg ist es heute still und einsam; das Frauenkloster ist seit 1803 säkularisiert und dient weltlichen Zwecken, die Kirche steht noch, wird aber fast nicht benützt. Jedoch auch in dem ganzen übrigen Deutschland befindet sich keine einzige Niederlassung des Prämonstratenserordens mehr. Möge die himmlische Fürbitte der beiden Heiligen Elisabeth und Gertrud, Mutter und Tochter, vereint den Orden Norberts im neuen Jahrhundert seines Bestandes begleiten, auf daß er bald wieder in seine deutsche Heimat einziehen dürfe, wo er einst so Ersprießliches geleistet hatte! Auch wäre es eine Ehrenpflicht, das Fest der sel. Gertrud in mehreren deutschen Diözesen und in den Ordensfamilien des hl. Franziskus weiter zu verbreiten!

Kirchberg a. d. Wild. (N.-Öst.). A. Zak.

Besprechungen.

Verfasser von Zeitschriftenaufsätzen, die deren Berücksichtigung an dieser Stelle wünschen, werden höflichst um Zusendung eines Sonder-Abzuges gebeten.

Die Schriftleitung.

Franz von Assisi. Von Emil Dimmler, München-Gladbach, Volksvereins-Verlag, 1920. Erster Band der Sammlung: Führer des Volkes (72 S. und 2 Karten). Mk. 2,40.

Von dem Werkchen sind bereits 5000 Exemplare abgesetzt, ein Beweis, daß der Volksverein mit der Herausgabe einer Biographie des seraphischen Heiligen das Richtige getroffen. Unsere Zeit, die im krassesten Materialismus tief versunken scheint, hat wohl doch noch höhere Ideale. Das Volk läßt sich, richtig angefaßt, noch durch die hervorragenden Geister der Jetzt- und der Vorzeit führen[1].

Worin ist denn Franz von Assisi ein Führer des Volkes gewesen? Dimmler ist in dieser Hinsicht etwas knapp. Kaum vier Seiten widmet er dieser Frage.

Franz hat die Anschauung, die Mentalität, wenn dieser Neologismus gestattet ist, seiner Zeit umgewandelt. Er hat mit dem hl. Dominikus das Christentum erneuert und es wieder in die Herzen der Menschen durch die Armut und das Beispiel Jesu Christi gepflanzt. Dies sagt von ihm ein Schriftsteller, der dem Katholizismus keineswegs hold ist: Macchiavelli in seinen Discorsi sopra ... Tito Livio III. c. 1.

[1] Wie ich vernehme, wird auch das in der Sammlung „Catholicisme et Action sociale“ erschienene Bändchen von M. Vaussard, St François d'Assise, Paris J. Gabalda et Cie 1912 fleißig gekauft.

Die Menschheit wollte im XIII. Jahrhundert geradeso wie heute Geld und nur Geld. Reichtum war die Losung. Dem gegenüber stellt der Poverello die bis dahin unerhörte Forderung auf: Absolute Armut, und er zeigt durch die Tat, daß der Rat, den Christus dem reichen Jüngling gegeben, alles zu verkaufen und sich Gottes Fürsehung ganz anzuvertrauen, auch für Menschen möglich ist. — Franz hat die Zwistigkeiten, die damals in Italien an der Tagesordnung waren, zu beseitigen gesucht[1]). Einigkeit wollte er zwischen den verschiedenen Klassen der Gesellschaft[2]). Sozialer Friede und wirkliche Brüderlichkeit sind der Zweck des Dritten Ordens, und Leo XIII. hat das Auge eines großen Staatsmannes und das Herz eines ebenso großen Volksfreundes gehabt, als er, selbst Tertiar, diesen Zweig des Franziskanerordens unserer kaltherzigen, geldgierigen Welt empfahl.

Alles baut Franziskus auf der Liebe auf: Liebe zu Gott und Liebe zu Menschen. Diese Liebe soll auch unsere Welt von dem Heiligen lernen. Sie wird ihr dann auch die Freude, die wahre Freude schenken, nach der sie jagt. Wer war fröhlicher als der arme Franz? Ist nicht die Freude mit der Armut und der Liebe das Charakteristikum des lieben Heiligen?[3]).

Durch seine überaus große Liebe zu den Geschöpfen, zur Natur hat Franz sogar die Kunst in andere Bahnen geleitet. Das Steife, das Hieratische der byzantinischen Malerei verschwindet nach ihm. Der Maler von Franzens Basilika in Assisi sucht seine Vorbilder in Gottes schöner Natur. Und wie die Fresken von Assisi gewirkt haben, weiß jeder Kunstkenner. — Aber der hl. Naturfreund sucht nicht das Häßliche, Schmutzige, wie es heutzutage geschieht; er sieht in den Geschöpfen einen Abglanz Gottes.

In der Geschichte der Menschheit sind es hauptsächlich die Worte der Liebe gewesen, welche die meisten Umwälzungen hervorriefen. Als der große Papst Leo XIII. den Katholiken empfahl, in den Fußstapfen des Poverello von Assisi zu wandeln, zeigte er uns zu gleicher Zeit, wie viel Erneuerungsenergien in der franziskanischen d. h. christlichen Tradition verborgen liegen. Diese gilt es auszulösen; Franz soll für unsere Zeit werden, was er für das XIII. Jahrhundert gewesen: ein wahrer Führer des Volkes. Deshalb wünsche ich dem Büchlein E. Dimmlers die allerweiteste Verbreitung[4]). J. B. K.

---

[1]) Vgl. im Sonnenhymnus die Anspielung auf den Streit zwischen dem Bischof und dem Podesta von Assisi und verschiedene Stellen der ersten Regel.

[2]) Vgl. A. Cristofani, Storia d' Assisi I 123. 129.

[3]) Vgl. Speculum perfectionis und bes. Fioretti c. VIII, wie Franz dem Bruder Leo das Wesen der vollkommenen Freude so schön darlegt.

[4]) Typographische Unebenheiten wie S. 6 und einige stilistisch nicht ganz einwandfreie Wörter und Wendungen, Druckfehler auf S. 13. 16. 18. 19. 24. 26. 52. 65. 69 wären bei einer neuen Auflage zu beseitigen. Sodann eine



Sainte Claire d'Assise (1194—1253). Par Maurice Beaufreton. Deuxième édition. Paris, V. Lecoffre, 1916 (201 p.) 3 fr.

Die best bekannte Sammlung »Les Saints«, welche die Pariser Buchhandlung Lecoffre seit Jahren herausgibt, enthält bereits mehrere Biographien von hervorragenden franziskanischen Heiligen[1]). Das letzte Bändchen, das den Orden des Armen von Assisi betrifft, ist der hl. Klara gewidmet[2]). Es scheint im Oktober 1915 beendigt worden zu sein[3]). Daß eine zweite Auflage schon im folgenden Jahre (1916) nötig wurde, beweist zur Genüge, wie sehr das Büchlein begehrt wird. Es verdient es auch.

Der Verfasser hat für die Biographie der Heiligen nur ungetrübte Quellen benutzt. Die Forschungen der letzten Jahrzehnte sind ihm vollständig bekannt. Er scheut es auch nicht, die noch strittigen Fragen anzuschneiden und in Kürze eine Lösung vorzulegen.

Gleich zu Anfang der Arbeit fällt es auf, daß der, soviel ich weiß, von allen Historikern[4]) angegebene Familienname (Sciffi, Scift, Schiffi, Scefi) nicht genannt wird. Ebensowenig wird der Name des Vaters Favorone, Favorino erwähnt. Die Erklärung findet sich S. 189—192. Hier wird gezeigt, wie die Geschichtsschreiber allmählich die Genealogie der Heiligen herstellten, bis zuletzt ein „Favorino Scifi" mit Hortulana „Fiumi" nicht nur Klara und Agnes als Kinder hatten, die bekannt sind, sondern noch einen Boso, eine Penenda und eine Beatrice[5]). Der Familienname Scifi geht nach Beaufreton auf Wadding zurück, der von einem Verwandten Klaras, dem Rufinus Cipii, der

---

harmlose Frage an den Verlag: Warum ist die Auflage so ganz unten auf der zweiten Seite versteckt? Stünde die Zahl „6.—9. Tausend" nicht ebensogut auf dem Titelblatt? Sie braucht sich doch nicht zu schämen.

1) Le b^x. Bernardin de Feltre, par E. Flornoy; st. Antoine de Padoue, par A. Lepitre; ste. Colette, par André Pidoux; Les Martyrs de Gorcum, par Hubert Meuffels. Auffallenderweise fehlt in der Sammlung ein Leben des hl. Franz. 2) Es ist die Nummer 86 der Sammlung. 3) Vgl. S. 194.

4) Vgl. z. B. P. Sabatier, Vie de saint François d'Assise, der S. 168 schreibt, Klara „appartenait à la noble famille des Schiffi", und S. 174: „son père sappelait Favorino". Ebenso G. Schnürer, Franz von Assisi, München 1905, 60; Demorre-B. Schmid, Leben der hl. Klara von Assisi, Regensburg 1905, 2; HH 638 f.

5) Diese bei Vincenzo Locatelli im 19. Jahrhundert zuerst auftauchenden drei Kinder finden sich noch in einer Übersetzung von Celanos Legende der hl. Klara aus dem Jahre 1917, obwohl der Übersetzerin das Büchlein von M. Beaufreton kaum entgangen sein wird. Mad^e. Havard de la Montagne, Sainte Claire d'Assise. Sa Vie et ses Miracles racontés par Thomas de Celano et complétés par des récits tirés des Chroniques de l'Ordre des Mineurs et du Procès de Canonisation. Traduits d'après un manuscrit italien du XVIe siècle, avec une Introduction et des Notes . . . 5e édition, Paris 1917, 14 n. 1.



in der Chronik der 24 Generale 1379 erwähnt wird, auf eine Abstammung von der römischen Scaefi schloß. — Nicht unwahrscheinlich macht es B., daß Klara eine besondere Andacht zum hl. Martinus, jenem mildtätigen Soldaten, gehabt habe (S. 18—22). — Bis jetzt war man vielfach der Ansicht, der hl. Franz habe Klara in den Orden aufgenommen, ohne daß der Bischof von Assisi dabei irgendwie mitgewirkt habe. Doch dem ist sicherlich nicht so. Abgesehen von kanonischen Gründen ergibt dies sich aus der Tatsache, daß Bischof Guido es war, der den Armen Frauen die Kirche St. Damian geschenkt hat, und nicht die Benediktiner von Monte Subasio, wie bis jetzt angenommen wurde (S. 33 ff.).

Warum verweigerte Klara 1215 »nomen et officium abbatissae«? Erst auf Befehl des hl. Franziskus übernahm sie die Leitung (regimen) der Armen Frauen. Eine Erklärung findet B. in Kanon XIII des Konzils vom Lateran desselben Jahres (S. 52 ff.). — Wem ist die große Strenge der Regel von 1219 zuzuschreiben? P. Lemmens[1]) und P. René de Nantes[2]) möchten den Urheber in dem hl. Franz sehen. B. dagegen meint, es sei eher an Klara selber zu denken; die Gründe, die er für seine Behauptung anführt, sind nicht ohne Bedeutung (S. 67—71). — Sehr interessant ist auch die Interpretation der Bulle Quo elongati vom 28. September 1230, welche wir S. 96 ff. lesen. Hier wird der Ansicht des P. René de Nantes entgegengetreten.

Das Büchlein, welches das Werk von E. Gilliat-Smith, Saint Clare of Assisi: her life and legislation, London 1914, benützt hat, wird der Forscher der Anfänge des O. F. M. nicht übergehen können. Für weitere Auflagen wäre ein Personen- und Sachregister erwünscht[3]).

J. B. K.

Geschichte der Schriftpredigt. Ein Beitrag zur Geschichte der Predigt. Von Franz Stingeder. (Predigt-Studien. Beiträge zur Geschichte, Theorie und Praxis der Predigt, hrsg. von Dr. Adolf Donders, Univ.-Prof. in Münster i. W. und P. Dr. Thaddäus Soiron O. F. M., Lektor der Theologie in Paderborn, 2. Band.) Paderborn, Verlag von Ferd. Schöningh, 1920 (XVI 238, 8⁰).

Diese für die Theorie wie für die Praxis der kirchlichen Kanzelberedsamkeit wichtige Arbeit des bekannten Linzer Dompredigers bietet auch für den Historiker des Franziskanerordens ein berechtigtes Interesse.

Im IX. Kapitel seiner Regel nämlich hatte Franz von Assisi

1) P. Lemmens, Die Anfänge des Klarissenordens, in: Römische Quartalschrift 1902, 93—125.

2) P. René de Nantes, Les origines de l'ordre de sainte Claire. Paris s. d. (1912). 3) S. 100 ist jedenfalls 1241 für 1421 zu lesen.



seine Söhne auf das Predigtamt eigens hingewiesen und ihnen Richtlinien für seine erfolgreiche Ausübung an die Hand gegeben. Mit Eifer folgten die Jünger den Weisungen ihres Stifters, und zu allen Zeiten durfte der Orden namhafte Prediger sein eigen nennen. Auch in Stingeders Geschichte der Schriftpredigt begegnen uns daher an vielen Stellen Franziskaner, die der Verfasser mehr oder minder eingehend, je nach ihrer Bedeutung und Stellung zur Hl. Schrift behandelt.

In einer Zeit, die der heutigen in vieler Hinsicht ähnlich war, legte einst Franziskus den Grund zu seinem Orden. Mit den Waffen der Liebe und der Armut wollte er den sozialen Nöten und Mißständen seiner Tage wirksam entgegentreten. Sein Beispiel entflammte viele edle Herzen mit der gleichen Gesinnung, die sich in Predigt und Wandel kundgab und bald großen Einfluß auf die Massen ausübte. Hierdurch und durch die volkstümliche Anschaulichkeit ihrer Predigten erwarben sich die Franziskaner eine maßgebende Stellung im Predigtwesen des XIII. Jahrhunderts. Allen voran steht an Berühmtheit Berthold von Regensburg, dessen Predigtweise St. eine ausführliche und liebevolle Würdigung zuteil werden läßt (S. 86—94). Zu gleicher Zeit, wo Berthold und David von Augsburg in Deutschland segensreich wirkten, ergänzte in Italien der Predigerruhm eines h. Antonius von Padua, Bonaventuras und fast zwei Jahrhunderte später der eines Bernhardin von Siena. Dieser gilt sogar als das Haupt einer eigenen Predigerschule innerhalb des Ordens, aus der Johann von Kapistran, Bernhardin von Busti und Robert Caracciolo hervorgingen (S. 130).

Großen Anteil nahmen ferner Franzisci Söhne an der Ausgestaltung der materiellen Homiletik. Hier wird besonders der Kölner Minorit Johann von Werden mit seiner oft aufgelegten Predigtsammlung „Dormi secure" erwähnt. Sodann führt St. aus den Straßburger Provinzen einen nicht weiter bekannten Minoriten Altheimer (S. 113) an, sowie Konrad Bömlin (nicht Böllin), Johann Gritsch, Johann Mäder, Daniel Agricola, Johann Pauli, der die Predigten Geilers von Kaisersberg herausgab, und den P. Johann Kannemann, ein Mitglied der Saxonia. Von ausländischen Franziskanern, die sich um homiletische Hilfsmittel verdient gemacht haben, nennt er Petrus Aureoli, Johann Marchesinus, Didakus von Estella und Nikolaus von Lyra, dessen Bibelpostille bis ins XV. Jahrhundert unzählige Male erschien.

Zur Zeit des Tridentinums, wo die biblische Predigt eine Neubelebung erfuhr und sich zu schöner Blüte entwickelte, waren ebenfalls Franziskaner als eifrige Prediger tätig. So wirkte in der sächsischen Provinz Franz Polygranus, zu Köln der P. Anton von Königstein, ferner in Süddeutschland der Weihbischof von Brixen Johannes Nas und zu Mainz der unerschrockene Domprediger Johann Wild (Ferus). Auch der Prediger des Reformationskonziles selbst, Cornelius Musso, Bischof von Bitonto, gehörte dem Orden an.

Wie aber in der Blütezeit der Bibelpredigt Söhne des h. Franziskus mit in den vordersten Reihen standen, so fehlten sie andererseits auch nicht, wenn die Predigt Bahnen wandelte, die weniger ihrer hohen Würde entsprachen. So finden wir unter den Vertretern der burlesk-scholastischen Predigt in Frankreich den Franziskaner Michael Menot. Bei den Italienern war es der Bischof Franz Panigarola, der mit seinen Concettipredigten einen Niedergang im Predigtwesen anbahnte. Von den Freunden dieser letzten Predigtart erwähnt St. auch den P. Simon Mänhard, einen Tiroler Franziskaner, der jedoch Besseres leistete als manche seiner Zeitgenossen. Als dann zu Anfang des XVIII. Jahrhunderts die Predigt vielerorts einen Tiefstand sondergleichen erreichte, war es in Deutschland u. a. Vinzenz von Berg, der mit der Predigtsammlung „Mons evangelicus" dem verwilderten Zeitgeschmack der Emblematik entgegenkam. Ein Gleiches tat Leo Wolff mit seinem „Geistlichen Löwenbrüllen". Auch unter denjenigen Predigern, die ihr Wort in den Dienst der Aufklärung stellten, sehen wir ein Mitglied des Franziskusordens, nämlich den berühmten und berüchtigten Eulogius Schneider. Aber selbst in dieser für die kirchliche Kanzelberedsamkeit unrühmlichen Zeit erblicken wir anderswo Franziskaner, die sich an den klassischen Vorbildern eines Bossuet, Bourdaloue und Massillon bildeten und ernstere, edlere Ziele in ihren Predigten verfolgten, so St. Leonhard von Porto Maurizio und ein Jahrhundert später Augustin von Monte Feltro.

In der Gegenwart bekunden die Franziskaner ebenfalls ihr Interesse an der biblischen Predigt. Dies beweisen die von Tharsicius Paffrath und Thaddäus Soiron herausgegebenen Sammlungen alt- und neutestamentlicher Predigten, sowie die von letzterem geleitete „Kirche und Kanzel", eine Quartalschrift für homiletische Wissenschaft.

St. hat seine Geschichte der Schriftpredigt mehr vom Standpunkte des praktischen Homileten als dem des eigentlichen Historikers geschrieben. Darum sucht er besonders die charakteristischen Merkmale und Vorzüge bei den einzelnen Predigern herauszustellen, um hierdurch für eine wirksamere Verwendung der Bibel auf der Kanzel wertvolle Winke und Anregungen zu geben. Unter dieser Rücksicht konnte er deshalb nur jene Prediger behandeln, deren Werke auf uns gekommen sind, und mußte Männer übergehen, wie die Franziskaner Johannes Brugmann, Dietrich Coelde u. a., von denen man zwar heute kaum etwas besitzt, die aber gewiß größere Bedeutung hatten und einen tieferen Einfluß auf ihre Zeit ausübten als so viele andere, deren Werke wir genauer kennen. Einer jedoch hätte nicht unerwähnt bleiben dürfen: der Kölner Domprediger P. Heinrich Helm. Seine Predigten[1]), die der Erzbischof Adolf von Schaumburg 1548 dem

[1]) Vgl. L. Lemmens, Niedersächsische Franziskanerklöster im Mittelalter, Hildesheim 1896, 77, A. 1.



Diözesanklerus als vorbildlich hinstellte, sind noch erhalten, und die Art und Weise, wie er die Hl. Schrift behandelt, hat bereits Schlager gewürdigt[1]).

Mit regem Eifer hat St. eine umfangreiche Literatur zusammengetragen und verarbeitet. Daß hierbei das eine oder andere übersehen werden konnte, ist nur zu leicht erklärlich. Es mögen daher einige Ergänzungen und Richtigstellungen hier notiert werden.

Der S. 74 A. 8 erwähnte Nikolaus Herborn war kein Minorit, sondern Observant. Auch ist der Chronist Johann von Winterthur (S. 86 b Zeile 2) nie Ordensgeneral gewesen. Zur Bibliographie über Berthold von Regensburg sei bemerkt, daß 1902 eine Freiburger Dissertation „Das Leben Bertholds" von K. Rieder erschien. Ferner noch: E. Bernhardt, „Br. Berthold von Regensburg" 1905, Erfurt. Über Bertholds Predigtweise vgl. den gleichlautenden Artikel von F. J. Strohmeyer in der Passauer Monatsschrift VII 601 ff. Sodann lies Seite 127 Zeile 5 v. oben 1483 anstatt 1843: Michael Menot starb 1522. Seite 128 wird die Ausgabe von Predigten des h. Antonius durch den Franziskaner De la Haye aus dem Jahre 1641 erwähnt. Seitdem gab A. M. Locatelli die Sermones Dominicales 1895 zu Padua neu heraus. Über Johann von Kapistran (S. 131) erschien 1903 zu Breslau eine Biographie von E. Jakob. Dieser edierte auch dessen Predigten in drei Folgen (Breslau 1905 und 1907 bei Max Woywod, 1911 bei Trewendt & Granier). Seite 139 d Zeile 15 lies „später" statt „früher". St. Leonhard von Porto Maurizio (S. 170) starb 1751, nicht 1752. Über ihn existiert eine Biographie von Chérancé O. Min. Cap. 1905, Paris. Der Seite 172 genannte P. Heinrich Venedien S. J. starb 1735, seine Predigten veröffentlichte zuletzt H. Oechsler 1903 und 1906, Freiburg. Seite 201 lies Z. 4 v. o.: C. a Lapide. Auch bedürfen die Konfessionsbezeichnungen im Autorenverzeichnis einer Nachprüfung. So wird z. B. der Benediktiner G. Morin als Nichtkatholik gekennzeichnet, wogegen Leopold v. Ranke, E. Schürer, Ullmann und andere Protestanten als katholisch angesehen werden müssen. Ferner läßt das Namenregister an Sorgfältigkeit manches zu wünschen übrig.

Paderborn i. W. P. Placidus Pütz O. F. M.

Der Pfarrer als Pfleger der wissenschaftlichen und künstlerischen Werte seines Amtsbereichs. Von Paul Bretschneider, Pfarrverweser in Wartha. Mit kirchl. Druckerlaubnis. Breslau, Verlag von Franz Goerlich, 1918 (VIII, 199 S.).

Das Buch berücksichtigt vorwiegend schlesische Verhältnisse und ist vom Fürstbischof der Breslauer Diözese besonders empfohlen worden.

[1]) P. Schlager, Geschichte der kölnischen Franziskaner-Ordensprovinz während des Reformationszeitalters, Regensburg 1909, 263—272.



Die Ausführungen sind aber von allgemeiner Bedeutung und wert, daß sie in jedem deutschen Pfarrhaus katholischen wie evangelischen Bekenntnisses und allen Klöstern bekannt und beherzigt werden, denn sie weisen auf eine Lücke, die zweifellos in der Ausbildung unserer angehenden Pfarrer besteht. Zu den Pflichten des Pfarrers gehört die Sorge für das Pfarrarchiv und die Fortführung der Pfarrchronik. Unseren studierenden Theologen wird aber leider nur eine mangelhafte „spezialistische Schulung" geboten, die sie befähigt, die ihnen später anvertrauten kostbaren Werte, wie sie das Archiv und die Bibliothek ihrer Pfarrei sowie die Kunstdenkmäler ihrer Kirche darstellen, sachkundig und mit verständnisvoller Liebe zu pflegen und zu verwalten. Weiter ist der Pfarrer berufen, orts- und familiengeschichtliche Forschungen zu treiben und vorzubereiten, denn es ist unumgänglich notwendig, daß der Fortsetzer der Kirchenchronik mit der Vergangenheit seines Amtsbereichs sich näher beschäftigt. Hier bedarf es eines Wegweisers und der Anregung, der Mithilfe von Universität und Prediger- bzw. Priesterseminar, wie W. Diehl kurz vor dem Krieg in einem Aufsatz über „die Bedeutung der ortsgeschichtlichen Forschung für die Führung des evangelischen Pfarramts in der Gegenwart" (im Korrespondenzblatt der Evangelischen Konferenz für das Großherzogtum Hessen 33 <1913/14> S. 1 ff.) betont hat. Pfarrkonferenzen, theologische Ferienkurse und kirchengeschichtliche Arbeitsgemeinschaften sind für die wissenschaftliche Weiterführung der Universitätsbildung sehr zu begrüßen, für unsere Fragen kommt jedoch die Grundlegung auf der Universität und in den Seminaren in Betracht. Hier soll der junge Theolog für die Geschichte der engeren Heimat angeregt, mit der geschichtlichen Arbeitsmethode vertraut und auf die notwendigen Hilfsmittel und Quellen hingewiesen werden, so daß er im Amt „den wissenschaftlichen und künstlerischen Werten" nicht verständnislos gegenübersteht. Mit Recht fordert daher L. Zscharnack in der Zeitschrift für Kirchengeschichte, 38 Bd., neue Folge I (1919), 138 ff. in einem Aufsatz „Zur Geschichte und Aufgabe der deutschen evangel. kirchengeschichtlichen Organisationen", auf den hier nachdrücklichst aufmerksam gemacht sei, daß Lehraufträge für Territorial-Kirchengeschichte an den Hochschulen geschaffen werden müßten. Mit großem Erfolg hat im Sommersemester 1920 Archivdirektor Dr. Küch in Marburg im Anschluß an eine Vorlesung Prof. D. Hermelinks über hessische Kirchengeschichte für junge Theologen und Pfarrer ortsgeschichtliche Übungen abgehalten.

Der erste Abschnitt von B.'s Buch behandelt das Pfarrarchiv, seinen Nutzen, seine Ordnung, Verwahrung und wissenschaftliche Verwertung sowie die Pfarregistratur. Die praktische Nutzbarmachung für den amtlichen Gebrauch und die wissenschaftliche Erschließung des Archivs werden gleichmäßig berücksichtigt. B. befürwortet die Hinter-

legung derjenigen „Archivalien, an denen die Öffentlichkeit dauernd ein größeres wissenschaftliches oder künstlerisches Interesse hat" — also wohl auch der Kirchenbücher (S. 29) —, an das zuständige Diözesanarchiv oder ein anderes öffentliches oder wissenschaftliches Archiv als Leihgabe. Ein Hinweis auf den gut unterrichtenden Aufsatz von Ed. Jacobs über „Kirchenbücher" in der Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl., 10, 354 ff. und 23, 755 (Krieg) oder den Abschnitt in Ed. Heydenreichs Familiengeschichtlicher Quellenkunde[2] (Handbuch der praktischen Genealogie) 2, 28 ff. und E. Devrient, Familienforschung (Aus Natur und Geisteswelt 350), 33 ff. wäre angebracht gewesen. Auch T. O. Radlachs Aufsatz über Kirchliches Archivwesen in der RE[3] I, 785 ff. und 23, 110 ist heranzuziehen wegen reicher Literaturangaben. Durchaus zu billigen ist andererseits, daß das für Fachleute sehr lehrreiche Handbuch der holländischen Archivare, Muller, Feith und Fruin, Anleitung zum Ordnen und Beschreiben von Archiven, für deutsche Archive bearbeitet von H. Kaiser, Leipzig 1905) Pfarrern in ihrer Tätigkeit nicht besonders empfohlen wird. Von größeren kirchlichen Provinzialarchiven sind vor allem das ev. Kirchenarchiv der Rheinprovinz in Koblenz und das Diözesanarchiv in Breslau zu nennen. Die Abneigung der Kirchengemeinden gegen die Hinterlegung der Kirchenbücher und anderer Archivalien in den Staatsarchiven ist bekanntlich groß und weit verbreitet. Ob die Schaffung von Provinzial-Kirchenarchiven ein Weg ist, die vielfach gefährdeten Pfarrarchive zu sichern und der wissenschaftlichen Benutzung zugänglicher zu machen, wird die Zukunft lehren. Der jüngst verstorbene Bonner Kirchenhistoriker Jos. Greving hat sich in „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" I (1909), 676 ff. für eine Zentralisierung innerhalb der kirchlichen Verbände ausgesprochen. — Für Bayern mag hier nachgetragen werden: O. Riedner, Winke für die Benützung der staatlichen bayrischen Archive, 93. Sonderheft der Bibliothek für Volks- und Heimatkunde, Kaufbeuren, Deutsche Gaue 1913.

Das über die Aufstellung, Katalogisierung und Verwaltung der *Pfarrbibliothek* Gesagte (S. 37—63) stützt sich auf bewährte Muster (Graesel, Heimbucher). Ausführlicher ist der Abschnitt über die *kirchlichen Kunstdenkmäler* (S. 64—120). Auf dem Gebiet der Geschichte wird der Pfarrer Kenntnisse leicht sich aneignen und schwer entbehren können; in der Kunst ist eine gewisse Veranlagung Vorbedingung (M. *Schian*, Der evangelische Pfarrer der Gegenwart wie er sein soll, Leipzig 1914, S. 64 f.), und doch wird er streben müssen, auch auf diesem Feld nicht zurückzubleiben (*Witte*, Die Erziehung des Klerus zur Kunst, in der Zeitschrift für christliche Kunst 32, 1919, Heft 2). Eingangs werden in diesem Teil die allgemeinen gesetzlichen Vorschriften zum Schutz der Denkmäler besprochen. B. folgt im allgemeinen den Büchern von Reimers (1911), Doering und Kneer (1914 und

1915). K. Heyer, Denkmalpflege und Heimatschutz im deutschen Recht (1912), F. W. Bredt, Die Heimatschutzgesetzgebung der deutschen Bundesstaaten, und Arth. B. Schmidt, Rechtspflege des deutschen Denkmalschutzes (in der Festgabe für Rud. Sohm 1914) seien hier noch erwähnt. Besonders betont werden das Verbot, künstlerische und geschichtlich wertvolle Gegenstände zu veräußern, und Kardinal Kopps Verdienst um die Errichtung des Breslauer Diözesanmuseums.

Unter „Einzelheiten" sind eine Fülle von Dingen behandelt, von denen hier nur einige Schlagwörter angeführt seien: Ausstattung der Kirche, Orgel, Glocken, Grabsteine (Ölfarbenanstriche), Totenschilde, Bilder, Bildwerke, Metallgeräte, Paramente, Restaurierung (gegen die „landläufige Neubemalung und Neuvergoldung") und Konservierung. Die hier gegebenen Fingerzeige zur praktisch-technischen Handhabung einer verständigen Denkmalpflege sollten wohl beachtet werden. — Die Anfertigung von Pfarrchroniken ist Ehrensache eines jeden Pfarrers und während des Kriegs oft den Geistlichen zur Pflicht gemacht worden. Wie der Stoff aus handschriftlichen und gedruckten Quellen zusammenzusuchen, und wie er zu verarbeiten ist, wird an einem für Breslau geltenden Schema (S. 154 ff.) ausführlich dargetan. Für die Bearbeituug der Kriegschronik 1914—1918 ist ein eigenes Merkblatt angefügt, zu dem die Anregungen Franks in den „Deutschen Gauen" 16 (1915), 87 ff. zu vergleichen sind. Unter den S. 137 gemeinten Inventaren sind die jetzt abgeschlossen vorliegenden „Inventare der evangelischen Pfarrarchive im Freistaat Hessen" (Darmstadt 1920) anzufügen. Das „alphabetische Verzeichnis der wichtigeren Schlagwörter" ermöglicht rasch, die vielerlei Einzelheiten zu überblicken und das Ganze auch als Nachschlagebuch auszunutzen.

Möge das Buch als erster Versuch gebührende Beachtung finden und dazu beitragen, jedem Pfarrer und Theologen das geschichtliche Gewissen zu schärfen.

Marburg i. H. Dersch.

Kirchengeschichte der Stadt Warendorf. Von Geh. Justizrat Wilhelm Zuhorn. Mit Unterstützung der Stadt und des Kreises Warendorf aus dem Nachlasse des Verfassers herausgegeben von Gerichtsassessor Karl Zuhorn. Zweiter Band. Warendorf, Schnell, 1920 (383, gr. 8⁰). Mk. 15,—.

Schneller, als man vermuten konnte, ist auch der zweite Band der großangelegten Kirchengeschichte Warendorfs erschienen und zwar in derselben gediegenen Ausstattung und musterhaften Bearbeitung wie der erste. Wie schon erwähnt, enthält er im ersten Teil die Geschichte der Vikarien an den beiden Pfarrkirchen und den Kapellen der Stadt. Von diesen gehören noch dem Mittelalter an die



Vikarien „zum Heiligen Geist", „zu den heiligen drei Königen", „zu allen Heiligen", „zur heiligen Anna" an der alten Kirche; „zum heiligen Andreas" und „zur heiligen Katharina" an der neuen Kirche, „zum heiligen Johannes dem Täufer" im Heilig-Geist-Spital und „zum heiligen Georg" an der Leprosenkapelle.

Von viel größerer Bedeutung aber ist für uns der zweite Teil oder das dritte Buch „Geschichte der klösterlichen Niederlassungen und Besitzungen" (S. 83—193). Zunächst werden behandelt die Besitzungen der Klöster zu Freckenhorst, Marienfeld, Klarholz und Vinnenberg, sodann die Termineien des Minoritenklosters zu Münster und des Dominikanerklosters zu Soest sowie die Beginen („Lullsüstern") und die Klause zu Afhüppen. Eine eigentliche klösterliche Niederlassung entstand erst 1624 durch die Berufung der Jesuiten. Mit ihrer Hilfe hoffte der Fürstbischof, Kurfürst Ferdinand von Bayern, die fast ganz protestantisch gewordene Stadt der katholischen Kirche wiederzugewinnen, wozu der damalige Pfarrklerus allein nicht imstande war. Doch bereits nach drei Jahren berief der Provinzial alle Missionare aus dem Münsterland ab, um ihre Kräfte für andere Gegenden frei zu machen. Darum wandte sich der Fürstbischof sofort an den Provinzial der soeben wieder zu neuem Leben erweckten Sächsischen Franziskanerprovinz vom Heiligen Kreuze, und am 15. Mai 1628 kamen die ersten Observanten nach Warendorf, um das Bekehrungswerk zu übernehmen.

Die Geschichte des Warendorfer Franziskanerklosters erschien bereits 1907 im Jahrbuch der Sächsischen Franziskanerprovinz vom Heiligen Kreuze (S. 112—141), wurde aber in vielen Punkten ergänzt und dem ganzen Rahmen des Buches angepaßt (S. 145—178). Sie stützt sich auf die besten Quellen und bietet ein anschauliches Bild des Lebens und Wirkens der Franziskaner, und wir wollen, um einen Einblick in den reichen Inhalt zu gewähren, hier wenigstens kurz die Hauptpunkte hervorheben: Ankunft 1628; erstes Wirken; endgültige Niederlassung im Hause Bentheim 1631; Bau einer Kapelle; Erhebung der Residenz zum Konvent 1635; Bemühungen um den Bau einer Kirche; Grundsteinlegung durch den Fürstbischof Christoph Bernhard von Galen am 4. Januar 1652; Weihe am 29. Oktober 1673; Eindringen des italienischen Barockstils in den Kirchenbau des Münsterlandes; Anbau einer Herz-Jesu-Kapelle 1870; Inneres; Hochaltar 1783 und 1784, verrät einen Hauch des anbrechenden Klassizismus; Glocken; Klostergebäude; Erweiterungen des Besitzes; Erwerbung der Marienfelder Kapelle 1900; Kreuzigungsgruppe auf dem Vorplatz; Wirksamkeit in der Stadt und Umgegend; Bruderschaften; Übernahme des Gymnasiums 1675; Junggesellen-Sodalität; der Dritte Orden; Verhältnis zu den Devotessen S. J.; Mildtätigkeit; Emigranten; Asylrecht; das Kloster während der ersten preußischen und französich-bergischen Regierung; das Kloster



seit 1815; 1826; Oberpräsidialerlaß von 1828; bis zum Klostergesetz; Aufhebung 1875; Wiederherstellung 1887.

Viele Hinweise auf Franziskaner enthält auch Anhang II (S. 231—311) in dem alphabetischen „Verzeichnis der aus den Pfarren Alt- und Neuwarendorf gebürtigen Weltgeistlichen und männlichen Ordenspersonen von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart“ und in dem „Verzeichnis der Orte und Klöster, in denen Warendorfer als Weltgeistliche oder Ordenspersonen gewirkt haben“. Hier werden meist unter Beifügung biographischer Daten Mitglieder folgender Niederlassungen namhaft gemacht: Coesfeld, Dorsten, Haltern, Münster, Rheine, Vreden, Elten, Vechta, Bielefeld, Camen, Geseke, Hamm, Herford, Lütgendortmund, Paderborn, Rhynern, Rietberg, Schwelm, Vlotho, Werl, Wiedenbrück, Friedrichslohra, Halberstadt, Halle, Magdeburg, Aschendorf, Brantlicht, Emden, Frenswegen, Haselünne, Meppen, Quakenbrück, Hardenberg, Radevormwald, Wipperfürth, Hildesheim und Wolfenbüttel. Auf S. 223—226 sind die Präsides, Guardiane und Provinziale, welche in Warendorf residiert haben, chronologisch zusammengestellt. Dort weilten auch kurze Zeit Klarissen (S. 178—181). Sie waren 1634 auf der Flucht vor den Schweden zugleich mit den Franziskanern von Osnabrück nach Warendorf gekommen, mußten aber schon um 1644 aus Mangel an dem nötigen Unterhalt in ihr Mutterkloster nach Münster zurückkehren. Nach Schmitz-Kallenberg, Monasticon Westfaliae 81, bestand die Niederlassung nur von 1641—1643. Dauernd ließen sich weibliche Ordensgenossenschaften erst im 19. Jahrhundert in Warendorf nieder und zwar 1843 die Klemensschwestern, 1852 die Schwestern vom heiligsten Herzen und 1899 die Schwestern von der Göttlichen Vorsehung.

Ausgezeichnete, mit großer Entsagung bearbeitete Register erhöhen noch den Wert des prächtigen, inhaltreichen Buches, um das viele große Städte Warendorf beneiden können. Der Verfasser und der Herausgeber haben damit sich selbst und ihrer Vaterstadt ein ehrendes Denkmal errichtet, das viele Geschlechter überdauern, das allen Warendorfern ihre Heimat doppelt lieb und teuer machen wird.

Dalheim-Rödgen. P. Patricius Schlager.



Personen- und Ortsverzeichnis.













Verzeichnis der gebräuchlichsten Siglen:

AF = Analecta Franciscana, Quaracchi 1885 ff.
AFH = Archivum Franciscanum Historicum, Quaracchi 1908 ff.
BF = Bullarium Franciscanum, Romae 1759 ff.
BGSF = Beiträge zur Geschichte der sächsischen Franziskanerprovinz, Düsseldorf 1908 ff.
BHL = Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis, Bruxellis 1898 ff. Supplementum, Bruxellis 1912.
FS = Franziskanische Studien, Münster i. W. 1914 ff.
FSB = Franziskanische Studien, Beihefte, Münster i. W. 1915 ff.
HH = H. Holzapfel, Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens, Freiburg i. B. 1909.
SbSS = H. Sbaralea, Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci a Waddingo aliisve descriptos, Romae 1806.
SbSS² = Romae 1908.
UBDF = Urkundenbuch der deutschen Franziskaner, Düsseldorf 1912 ff.
W = L. Wadding, Annales Minorum, I—XX Romae 1731 ff.; XXI—XXIV Anconae-Neapoli 1844 ff.; XXV Quaracchi 1886.
WSS = L. Wadding, Scriptores Ordinis Minorum, Romae 1650.
WSS² = Romae 1806.
WSS³ = Romae 1906.








Digitized by Google